Міністерство освіти і науки України
Сумський державний університет

В. О. АРТЮХ

ТЯГЛІСТЬ ІСТОРІЇ Й ІСТОРІЯ ТЯГЛОСТІ: УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНА ДУМКА ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX СТОЛІТТЯ

МОНОГРАФІЯ

Суми
«Видавництво СумДУ»
2010

УДК 1 (477) (09) “19/195”
ББК 87.3(4 Укр)
А 86

Рецензенти:

І. В. Бичко – доктор філософських наук, професор кафедри історії філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка;
М. В. Кашуба – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка;
С. Б. Кримський – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України

Рекомендовано вченою радою Сумського державного університету (протокол № 10 від 13 травня 2010 р.)

Артюх В. О.
А 86 Тяглість історії й історія тяглості: українська філософсько-історична думка першої половини XX століття: монографія / В. О. Артюх. – Суми: Вид-во СумДУ, 2010. – 266 с.

ISBN 978-966-657-296-0

У монографії розкривається специфіка історіософських та епістемологічно-історичних поглядів українських інтелектуалів кінця XIX – середини XX століття. У широкому світоглядно-ідеологічному і філософсько-науковому контексті аналізуються два найзагальніші типи філософсько-історичного знання: емпірично-раціональне, яке пов’язується з позитивізмом і неокантіанством, та ірраціональне, в якому на перше місце виходять волюнтаристські концепції й почасти екзистенціальні мотиви.

Для наукових працівників, викладачів, студентів гуманітарних спеціальностей, всіх, хто цікавиться теоріями історичного процесу та історичного пізнання в українській філософії.

УДК 1 (477) (09) “19/195”
ББК 87.3 (4 Укр)

ISBN 978-966-657-296-0

ЗМІСТ

«Ми прагнемо зрозуміти історію як певну цілісність,
аби в такий спосіб зрозуміти й самих себе».
Карл Ясперс

ВСТУП

Людство поступово обживається у третьому тисячолітті ери від народження Христа. Межа століть, і тим більше тисячоліть, асоціюється у свідомості багатьох із наступаючою кризою, що насаджує бездуховність і руйнує справжню творчу діяльність, унаслідок чого людина втрачає відчуття індивідуального й соціального комфорту. І справа не лише в магії «круглих» дат. Сучасне людство (принаймні європейське) об’єктивно продовжує вчитися жити без світоглядних «гранднаративів», і його історична свідомість переходить від образу гарантованого майбутнього до багатоваріантної й, що головне, часто ризикованої для життя картини світу. Ілюзія безперервної тяглості історії зникає. Натомість, постмодерна свідомість застосовує дискретно-фрагментарне бачення того, що називалося колись історичним процесом. Тому погляд у минуле й осмислення великих історичних зрушень зі звичних модерних позицій уже є об’єктивним аргументом проти прийняття революційних розривів і «точкового» сприйняття історичних подій у сучасності. Спроби пов’язати факти минулого із сьогоденням, наприклад як «уроки історії», ведуть до формування історичного мислення з його моментами послідовності й неперервності між минулим і сучасним станом речей. Чергове осмислення минулого допомагає повернутись у стан духовної стабілізації. Таким чином, осмислення минулого приводить до неприйняття релятивізації всіх форм життя постмодерного образу суспільства.

Особливо процедури «осмислювального» підходу до історії видаються важливими для суспільств, де не було довгої безперервної державницької, а інколи й культурної, історичної традиції, до яких можна віднести й українське. У черговий перехідний період розвитку української нації (90-ті роки XX – початок XXI століття) зі всією гостротою постає проблема кризи такого виду колективної ідентичності, як національна, та пошуків

виходу з неї, наприклад, у творенні ідеї вибору перспектив історичного розвитку. Відтак вивчення інтелектуальної спадщини вітчизняних мислителів, які на початку XX століття створювали свої вчення в багато чому аналогічних ситуаціях, можливо, дозволить не тільки глибше усвідомити сучасні події, а й здійснити достатньо ефективні кроки, здатні пом'якшити труднощі перехідного періоду через усвідомлення основ національної історичної традиції. Тобто й саме філософсько-історичне знання стає «каталізатором» для тих фрагментів суспільного життя, які воно й аналізує (Ю. Габермас).

Філософія історії як складова філософії, що рефлектує над часовим виміром людського існування, найповніше на українському інтелектуальному грунті представлена різними варіантами історіософії та, набагато менше, рефлексіями над особливостями історичного пізнання. При цьому історіософія упродовж свого розвитку постійно акумулювала різноманітні політичні ідеології. Ця залежність історіософії від світоглядно-ідеологічної сфери свідчить не стільки про якусь «філософську нечистоту», скільки про те, що будь-яке осмислення минулого, навіть філософського рівня, не може не відбуватися з позиції «тут і тепер», а вона – подобається це комусь чи ні – обов'язково буде ще й ціннісною точкою зору.

Історіософська проблематика пунктиром проходить через усю історію української філософської думки. Повторення сакральної біблійної моделі історії «від сотворення світу» в «Слові про Закон і Благодать» митрополита Іларіона (XI століття), гуманістична історіософія Станіслава Ожеховського (1513–1566), різні варіанти «відрубності» української історії в «козацьких літописах» (XVIII століття), романтична історіософія першої половини XIX століття, Пантелеймона Куліша (1819 – 1897), позитивістське бачення історії людства у Володимира Лесевича (1837–1905) та Михайла Драгоманова (1841–1895) – ось лише деякі віхи цієї традиції. Тому ми з повним правом

можемо назвати специфічною рисою українського філософського процесу його історіософічність[1].

Проте справжній *історіософський поворот* в українському філософському полі відбувається починаючи з кінця XIX століття. Саме тоді помічаємо своєрідне «згущення» історіософічних мотивів, яке продовжує себе на всю першу половину XX століття. Найбільша кількість історіософських текстів, найяскравіше розмаїття концептуальних підходів, найсильніший вплив на формування суспільно-політичної складової національного типу світогляду дозволяють нам зробити висновок, що це був період найвищого злету української філософсько-історичної думки у модерну добу, а тому вимагає цілісного розгляду. Такий поворот обумовленийількома факторами. По-перше, – процесами формування модерної української нації, які на рівні її самосвідомості містять «осмислювальні» моделі минулого; по-друге, – активним перенесенням на український інтелектуальний грунт і використання та переосмислення ідей західної філософії (переважно неокантіанства, позитивізму й «філософії життя») та спробами на цій основі самостійного філософування. Серед найбільш яскравих постатей слід відзначити М. Грушевського (1866–1934), І. Франка (1856–1916), Б. Кістяківського (1868–1920), В. Липинського (1882–1931), Д. Донцова (1883–1973), М. Хвильового (1893–1933), Д. Чижевського (1894–1977), Ю. Вассияна (1894–1953), І. Мірчука (1891–1961), Ю. Липу (1900–1944), Є. Маланюка (1897–1968), О. Кульчицького (1895–1980), В. Петрова (1894–1969), М. Шлемкевича (1894–1966). Центральною темою змісту поглядів майже всіх вищеназваних мислителів залишається осмислення процесу становлення

---

[1] На підтвердження цієї тези наведемо думку українського філософа Миколи Шлемкевича: «В осередку українського світовідчування і далі – світогляду здавна і нині, стоять історичні і соціологічні проблеми. Це особливо яскраво виявляється у свідомості української нації XIX і XX сторіч. Не навколо гносеологічних і не навколо природознавчих проблем, як це було в мисленні Західної Європи, але навколо питань історичної долі і правди кружляла українська духовність минулого і нашого сторіч» (цит. за: [135, с. 60]).

модерної української нації й на цій емпіричній основі виведення певних закономірностей руху історії. Західноєвропейські філософські джерела також здебільшого використовуються для осмислення власних проблем української історії. Це був у цілому трагічний досвід, він і надав особливої інтенсивності та екзистенціальної значущості філософсько-історичній проблематиці, яку творили українські інтелектуали.

Отже, об'єктом цього дослідження постає вся тотальність фактів української філософської культури модерної доби. Предметом є філософія історії як складова української філософської культури першої половини XX століття. У свою чергу, філософію історії ми будемо поділяти на історіософію та епістемологію історії. Той жанр історії філософії, у межах якого здійснюється аналіз предмета, ми (слідом за Віленом Горським) назвемо історією філософської думки. Поряд із історією філософської думки В. Горський іншими елементами такої класифікації історії філософії називає історію філософської теорії та історію філософів. Якраз у межах історії філософської думки

> «здійснюється реконструкція філософської культури, яку утворює сукупність філософськи значимих ідей, що реально зароджуються й функціонують як духовна квінтесенція культури певної епохи, народу, регіону» [57, с. 6].

Поняття «українська філософська культура» досить об'ємне. Воно, крім зазначених «філософськи значимих ідей», має ще й такі виміри, як професійний та непрофесійний рівні філософування, такі елементи, як «виробництво», «розподіл» та «споживання» продуктів філософської творчості [56, с. 121], рівень інституціоналізації філософського дискурсу тощо. Саме застосування цього поняття дозволяє включити до аналізу тексти, що створювались як філософами-професіоналами (Б. Кістяківський, Д. Чижевський), так і не філософські за своїм призначенням тексти (наприклад, публіцистичні), але в яких виразно проступають історіософські ідеї (Д. Донцов, М. Хвильовий, Є. Маланюк). Шар останніх досить значний з огляду на відсутність сильної професійної традиції, фактора початкової невикристалізованості історіософських рефлексій з ідеологічної

сфери та і загалом незакінчености формування на початку XX столітті рівня «високої» української культури. Вважатимемо, що філософськими текстами є не обов'язково ті, що пишуться професійними філософами, а ті, що можуть бути *філософським чином прочитані,* і тоді, наприклад, деякі ідеї тексту художньої літератури чи тієї ж публіцистики можуть також бути віднесені до філософських. Але констатація цієї тези різко розширює джерельну базу дослідження. Ми ж обмежимось аналізом поглядів лише найвизначніших українських філософів, публіцистів, політичних ідеологів, що дасть нам можливість найповніше показати принципові особливості та напрямки розвитку філософсько-історичної думки зазначеного періоду. Зважаючи на те, що неможливо відтворити ідеї всіх книг усіх авторів, дослідник попередньо з необхідністю виконує роботу систематика, результатом якої стає називання деяких праць окремих авторів типовими (саме з ними потім і має справу). У свою чергу, це впливає на специфіку того історичного методу, що застосовується у сфері дослідження феноменів філософської творчості.

Зупинимося на змісті деяких інших понять, означених у предметі дослідження. Передусім вкажемо на значення слова «український» у словосполученні «українська філософська культура» чи «українська філософія історії». Справді, за якими критеріями ми «маркуємо» ту чи іншу сукупність ідей певним національним маркером? Вивчення історії цього питання дає можливість назвати такі критерії. По-перше, це коли зміст самого тексту є носієм якоїсь «національної субстанції» («українськості», «польськості» чи «російськості»). Тобто в самому тексті дослідником помічаються приміром риси національного характеру (ментальності), і при цьому сам автор часто свідомий національної специфіки тієї проблематики, що розглядається в тексті. По-друге, текст можна позначати смислами національного на основі походження його автора; по-третє, – на основі мови тексту; по-четверте, – на основі національної самоідентифікації автора. В певних історичних ситуаціях важливе значення може мати ще й віросповідання

[164, с. 113]. Найчастіше береться до уваги якась комбінація цих критеріїв. Критерій національної приналежності філософського тексту легко визначити, якщо нація має давню історію політичної незалежності чи виразної самостійної культурної тяглості. Але у випадку з такою «недержавною» нацією, як українська, все набагато складніше.

Типовість підходу з боку авторів досліджень полягає в тому, що вони ніби накидають на минуле мережу «українськості» за лише для них (чи їх референтних груп) прийнятними, найчастіше світоглядними чи ідеологічними вподобаннями, часто не запитуючи, що думав той або інший автор філософського тексту минулої епохи про свою національну ідентичність. Говорячи про модерну добу української історії, потрібно врахувати ще один параметр. Формування модерної політичної української нації приводить до зміни самоназви народу, а відтак і нації, побудованої на етнічній основі: малороси й русини XVIII – XIX століть перетворилися в українців у XX столітті. Якщо виходити із ідеї М. Грушевського про безперервність української історії, то, звичайно, не так важливо, як цей народ за тої чи іншої епохи називався, головне, що він самоусвідомлював себе одним і тим самим народом. Тому нічого страшного не може бути і в такій модернізації, як називання українцем Станіслава Ожеховського (його власна ідентифікація «Gente Ruthenus, natione Polonus»)* чи малороса Теофана Прокоповича (1678 – 1736). Справа в тому, що в XIX – на початку XX століть етноніми «малорос» і «українець» набули ще й додаткового політичного смислового навантаження. Малорос – це варіант регіональної етнічної ідентичності, що гармонійно в ньому співіснувала з «общерусской» політичною ідентичністю як частина в складі цілого і, як наслідок, загальною лояльністю до Російської імперії. Називання ж себе українцем на рівні національної самоідентифікації, починаючи з другої половини XIX століття, часто викликáло підозру в політичному сепаратизмові («мазепинстві»). Звідсіля такий лояльний малорос-філософ, як

* Народу руського, нації польської *(лат.)*.

Памфіл Юркевич (1826–1874), навряд чи ідентифікував себе з етнонімом «українець» чи називав себе «український філософ». Узагалі в цей час представники «недержавних» народів за гегелівською класифікацією, тобто народів із невикристалізуваним і розмитим моментом національного самоусвідомлення, зазвичай характеризуються двома (а то навіть і більше) національно-регіональними ідентичностями[1].

Тому питання про *національну* приналежність певної теорії доречне лише у зв'язку з питанням про національну приналежність теоретиків. У свою чергу, національна приналежність українських мислителів визначається фактором національного самоусвідомлення та його фіксації у новій самоназві – українець. Для того щоб текст став явищем української філософії модерної доби, потрібно, аби його автор визнавав і називав себе українцем, а не лише осмислював певні явища цього світу якимось «українським» поглядом чи фіксував у тексті якусь субстанцію «українськості». Зміст його філософії при цьому уже ніякого відношення до його національної приналежності може й не мати. Національна приналежність автора тексту відтак стає явищем чисто формальним, теорія ж і саме мислення залишаються інтернаціональними або взагалі знаходяться поза межами впливу національних чинників з огляду на універсальність предмета філософії. Для модерної доби розвитку української філософії особливо важливим видається ця фіксація залежності між філософським текстом і національним самоусвідомленням його автора, що, у свою чергу, стає наслідком тих процесів, які відбуваються в націєтворчій сфері XIX – XX століть.

Як зрозуміло, у цьому дослідженні філософсько-історичну думку ми будемо називати українською за критерієм національної самоідентифікації авторів текстів: усі вони вже називають себе *українцями* або в етнічному, або в політичному,

[1] Детальніше про «ієрархію численних лояльностей» (multiple loyalties) та «принцип взаємовиключних свідомостей» в період українського «національного відродження» кінця XVIII – початку XX століття див.: [147].

або ж у культурному сенсі цього слова[1], проте це зовсім не означає, що всі вони в обов'язковому порядку зробили об'єктом своїх рефлексій феномен «українського національного». Наперед погоджуючись із фактом саме такої національної самоідентифікації авторів аналізованих текстів, ми й будемо означення «українська» також застосовувати для опису певного етапу розвитку регіональної філософії.

Потрібно чіткіше визначити й такі вживані у цьому дослідженні поняття, як «історіософія» та «епістемологія історії», у зв'язку з тим, що їх смисли (у тому вигляді, в якому вони зафіксовані в історії) є рухомими. Адже термін «історіософія», наприклад, стосується понять, які Мішель Фуко назвав колись «інтелектуальними об'єктами» і які внаслідок їх довгого існування в історії кожна нова епоха наповнювала додатковими унікальними смислами.

Вважають, що одним із перших за доби Нового часу термін «історіософія» ввів у науковий обіг лівогегельянець Август фон Цешковський (1814–1894) (у книзі «Prolegomena zur Historiosophie». – Berlin, 1838) [230] «для позначення гегелівської філософії історії, а також спекулятивної теоретичної історії взагалі», цей термін отримав також певне поширення й у працях з релігійної філософії історії [185, с. 145].

Досить складне бачення поняття «історіософія» запропонував відомий російський історик Микола Карєєв (1850–1931), який у 1883 році писав:

> «Фільософією історії я називаю історію людства з фільософічної точки погляду, а фільософічну теорію історичного знання й історичного процесу, взятого абстрактно, називаю історіософією: остання повинна черпати свої висновки з фільософії (чисто загальні погляди), з «історики», себ-то теорії історичного зная

[1] Щоправда, інколи (зважаючи на все ті ж процеси незакінчености формування української нації) таке українство ще не є взаємовиключним стосовно інших національних типів ідентичностей. Так, наприклад, у В. Липинського воно доповнюється польською ідентичністю, а у Б. Кістяківського – російською.

(метода) і психольогії та соціольогії [закони духового і соціяльного (громадянського) життя], щоби бути теорією фільософії історії, системою її загальних ідей і принципів…» [102, с. 30].

Отже, історіософія – це і теорія історичного процесу, і теорія історичного знання. Важливим видається також той факт, що до історіософії М. Карєєв відніс і таку на той час «номологічну» науку, як соціологія[1]. На противагу такому тлумаченню у російських релігійно-філософських вченнях початку ХХ століття часто темою історіософії стає розгадка «долі» Росії, «смислу» й «кінця» історії[2]. Сучасний російський філософ науки А. Ракітов пропонує вважати історіософією «осмислення історії, точніше, теоретичне знання про історію» [185, с. 145]. Є також думки, що історіософія – це «проміжне утворення» між християнською теологією історії та класичними формами філософії історії [112, с. 15]. Доречно також нагадати, що в українську мову гуманітарної науки кінця ХХ століття слово «історіософія» входить не в останню чергу завдяки зусиллям Омеляна Пріцака (1918–2006), для якого «історіософія – це теорія історії, філософське розуміння історичного процесу» [183, с. 45].

Вибудовуючи наше розуміння смислового наповнення поняття історіософії, ми виходили з того, що саме первинне давньогрецьке слово “історія” (ἱστορία) з часом почало вживатися

[1] Цей потяг до «соціологічного» розуміння історіософії як науки, що, надбудовуючись над феноменологічною історією, дає їй закони, зустрічається і в українських інтелектуалів. Так, у В’ячеслава Липинського під «історіозофією» потрібно розуміти синтетичну частину конкретних історичних досліджень [142, с. 353], а у Миколи Шлемкевича «історіософією звуться перш за все спроби встановити загальні правила історичного чи суспільного розвитку, спроби підвести подібності в перебігу історії до загальних понять» [250, с. 191].

[2] Саме на таку смислову специфіку предмета історіософії вказав Микола Бердяєв (1874 – 1948): «Оригінальна російська думка, народжується як думка історіософська. Вона намагається розгадати, що помислив Творець про Росію. Який шлях Росії й російського народу в світі, чи той, що й шлях народів Заходу, а чи взагалі особливий, свій шлях? Росія і Європа, Схід і Захід, ось основна тема російської рефлексії, російських розмислів» [13, с. 5].

переважно у двох значеннях. З одного боку, це реальні події минулого, як цеглинки історичного процесу. З іншого – осягнення цього минулого, що досягло зараз найповнішого свого завершення в науковому дискурсі. Отже, у цьому, другому, випадку історія є науковою дисципліною, що осягає хід історії у першому розумінні. Відповідно до цього полісемантизму поняття «історія» будемо розрізняти й два типи філософії історії. Перший тип пов'язаний із виявленням у подіях минулого, сучасності та майбутнього деяких закономірностей, структурованості, сенсу, мети, призначення історії і т. п. Його ми й назвемо історіософією. Цей тип філософування ще інколи називають спекулятивною, або субстанційною, філософією історії. Його фундаментальною рисою є «настанова на якесь сутнісно-онтологічне осягнення історичного життя» [269, с. 33]. Узагальнюючи основні погляди на проблему субстанційної філософії історії, російський вчений Ю. Кімелєв зробив висновок, що вона має принаймні п'ять завдань:

> «1) встановлення головних причин і факторів історії як такої» (закони чи природні фактори, наприклад), 2) онтологічна концептуалізація її першовитоків, 3) «хронологічне й процесуальне членування історичного життя», 4) «загальні форми або «фігури» перебігу історії» (лінія, коло, спіраль), 5) проблема смислу історії [110, с. 5 – 6].

Виходячи з тієї думки, що хронологічні межі предмета дослідження в цілому збігаються з пануванням в українському філософському просторі проблематики субстанційної філософії історії, ми також будемо називати історіософією все, що стосується рефлексій над історичним процесом. Ніяких інших спеціальних релігійних чи есхатологічних конотацій за такого вживання не передбачається. Надаючи поняттю «історіософія» саме такого смислу, ми спиралися на деяку традицію. Подібна семантика терміна зустрічається, наприклад, у І. Бойченка [25, с.130], Т. Ящук [269, с. 32], В. Філатова [206, с. 483], О. Русакової [190, с.48 –59].

Хоча, звичайно, продовжує існувати й інше тлумачення, коли предмет історіософії означається як драма (чи навіть трагедія) історичного розвитку; інтуїтивне та естетичне переживання долі народів; релігійно-етичне осягнення основ історичного буття людини (В. Керімов). За такого розуміння історіософія передбачає умоосяжно-інтуїтивно-містичний підхід до осмислення минулого. Таким чином зрозуміла історіософія якраз і є предметом цього наукового дослідження.

Другий тип філософії історії не займається побудовою спекулятивних схем чи інтуїтивними прозріннями долі народів, а рефлектує стосовно природи того способу, яким осягається історія як процес, тобто мова йде про специфіку історичного пізнання й, особливо, про теоретичні способи осягнення історії. Так чи інакше, але у цьому випадку ми маємо справу не з історією як реальністю, а з процедурами добування й формами історичного знання. Тому другий тип філософії історії ми назвемо епістемологією історії. Вона містить у собі також і методологію як опис методів та як філософію історичного методу (в цілому цей тип ще називають «критичною», або «аналітичною», філософією історії). Отже, у такий спосіб зрозумілі категорії «історіософії» та «епістемології історії» дозволяють охопити, з нашого погляду, весь комплекс філософсько-історичних ідей українських мислителів першої половини XX століття.

Вивчення філософсько-історичної проблематики як складової української філософії має певну історію. Зокрема, критичне осмислення філософсько-історичних ідей на вітчизняному грунті започаткував Д. Чижевський статтею «Вячеслав Липинський як філософ історії» у 1932 році [237]. Серед інших дослідників діаспори історіософські погляди окремих українських інтелектуалів аналізували М. Антонович [2], Л. Білас [20], І. Витанович [43], П. Голубенко [53], Б. Крупницький [130], І. Мірчук [153], І. Лисяк-Рудницький [143], О. Пріцак [183], М. Сосновський [194], І. Фізер [208].

Починаючи з 90-х років XX століття феномен української філософсько-історичної думки поступово стає предметом

історично-філософського осмислення і вченими України. Опублікована значна кількість статей, розділів у монографіях та навчальних посібниках, присвячених як аналізу філософсько-історичних поглядів окремих мислителів, а також теоретичному осмисленню специфіки образів українського історичного процесу зі спробами їх синтезування. Можна назвати розвідки А. Астаф'єва [11], Г. Вдовиченка [41], Н. Горбача [54], М. Гошовського [58], І. Захари [91], Ю. Іщенка [98], М. Кашуби [106], К. Кислюка [113], В. Корпусової [127], В. Лісового [144], В. Мазепи [148], О. Могилка [156], С. Павличко [172], В. Потульницького [182], М. Русина [191], С. Стельмаха [195], В. Тельвака [199], Д. Штогрина [259], Н. Яковенко [263], Т. Ящук [269, с. 207 – 255]. Останнім часом захищена низка дисертацій із філософсько-історичної проблематики зазначеного періоду (В. Березинець [14], С. Бондар [27], В. Будз [30], І. Держко [73], Г. Дичковська [75], Н. Жукова [88], І. Козій [120], Г. Остапчук [169], Р. Пятківський [184]). Їх специфіка в тому, що присвячені вони головним чином все ж таки в основному аналізу ідей лише *окремих* українських мислителів. Незважаючи на численність літератури, багато аспектів піднятої проблематики залишаються недослідженими, починаючи з вивчення необхідності розширення джерельної бази філософсько-історичних досліджень через вирішення таких проблем, як, приміром, смисли світової й української історії на рівні філософських рефлексій, моделі основних напрямків руху історії, проблеми розуміння українськими мислителями моменту закономірності в історії, визначення міри оригінальності вітчизняних філософсько-історичних побудов через зіставлення з іншими національними філософіями історій, варіанти структурування історичного процесу (на стадії, епохи, формації) і аж до моделювання більш-менш повної, узагальнювальної картини розвитку української філософсько-історичної думки 90-х років XIX – 50-х років XX століть. Крім того, актуальною залишається й проблема подальшого осмислення та розроблення тих питань, що вже порушувались у публікаціях авторів, зазначених вище.

Отож метою цієї роботи є історична реконструкція, типологізація та визначення основних тенденцій розвитку української філософсько-історичної думки першої половини XX століття у світоглядно-філософському контексті своєї доби. Особливий інтерес відтак становить вивчення наступних аспектів проблеми.

По-перше, потрібно розкрити той культурно-національний, світоглядний та філософський контекст, що обумовив специфіку української філософсько-історичної думки, а також зв'язок із попередніми етапами її розвитку.

По-друге, важливо встановити магістральні тенденції розвитку українського філософсько-історичного знання й визначити характер впливу на цей розвиток тогочасних панівних західноєвропейських філософських шкіл.

По-третє, потрібно: а) здійснити всебічний аналіз проблемного поля історіософської складової української філософії історії; б) на основі узагальнення попередніх напрацювань у цій сфері дослідити специфіку української епістемології історії цього періоду.

По-четверте, ми спробуємо виокремити зі всього комплексу філософсько-історичного знання деякі історіософські проблеми української історії, вказавши, як вони вирішувались українськими інтелектуалами в межах цивілізаційної опозиції «Захід – Схід», а ще на прикладі розкриття іншого питання – архетипові структури української історії.

Переходячи до методологічної частини вступу, зупинимося на двох моментах.

1. Насамперед вкажемо на ті смисли, які ми надаємо «професійній ідеології істориків» (Рендел Колінз) – принципові історизму. Згідно з ідеєю історизму розгляд кожного «явлення думки» розпочинається з уявного вибудовування дослідницької дистанції між минулим філософсько-історичної думки й теперішнім станом дослідника. Принцип *розрізнення* минулого й теперішнього дозволяє убезпечити себе від того неправильного переконання, що інтелектуали-попередники осмислювали те саме і таким самим способом, що й ми. Досліднику потрібно вміти

виходити за межі свого мисленнєвого обрію, щоб зробити відчутною іншість проминулої думки. Те герменевтичне уявлення, що будь-який дослідник (себто інтерпретатор) розуміє текст інакше, аніж розумів його автор, потребує необхідності рефлексії часової та смислової дистанції, що віддаляє дослідника від тексту. До того ж, обов'язково має бути задіяний такий компонент історизму, як культурно-історичний *контекст*. Предмет дослідження не можна виривати із навколишнього середовища (соціального, політичного, культурного, духовного, ментального) – ось ще одна вимога до дослідника, що працює у сфері історії. Це пояснюється хоча б тим, що якраз контекст надає смисл предметові нашої уваги, адже смисли, притаманні цілому, є і в розумінні його частин. Тобто ідеї якогось мислителя можуть бути адекватно зрозумілими, лише будучи поданими за тодішньої історичної ситуації та в їх власному часі. Нарешті ще один фундаментальний аспект історизму – розуміння історії як *процесу* – змушує нас розглянути філософсько-історичну думку не ізольовано, а в причинно-наслідкових зв'язках із попередніми періодами її розвитку.

Застосування всіх цих складових історизму дозволяє реконструювати українську історіософську та епістемологічно-історичну думку в усій її *осібності* як ще один унікальний вияв людської духовності. Взагалі історизм передбачає особливе акцентування на одиничних фактах, а не на операціях узагальнення, що в кінцевому підсумку підпадають уже під положення закономірності[1].

---

[1] Не можна не погодитися з німецьким істориком Фридрихом Майнекке (1862–1954), який писав, що «ядром историзма является замена генерализирующего способа рассмотрения исторических и человеческих сил рассмотрением индивидуализирующим» [151, с. 6]. Історику ідей потрібно розповісти історію іншого в тогочасних конкретних обставинах, і ніяка наперед задана загальна схема для цього не підходить. Дотримуючись принципів традиційного історизму, ми також не будемо детально зосереджуватися на процедурах побудови узагальнювальної картини, головне – показати індивідуальні варіанти осмислення історичного процесу в неповторних

2. Метод історизму працює на кінцеву мету пізнавальних актів у історичному дослідженні функціонування ідей – на *розуміння* ідей того чи іншого мислителя або історичної доби в цілому. Процедури інтерпретації завершуються моментом розуміння як «миттю особливої духовної ясності» (Й. Гейзінга).

Проблема історичного розуміння думок може вирішуватись у двох вимірах. По-перше, ми можемо раціональним чином реконструювати механізми виникнення і функціонування ідей у минулому. Цей шлях передбачає процедуру обмеженої ідентифікації й підставляє інтелект дослідника на місце процесу та результатів мислення певного історичного персонажу. Інший вимір орієнтує на реконструкцію актів продуманих, але оприявлених у формі не поняттєвій, а, приміром, у формі художніх образів або уявлень. Крім цього, потрібно пам'ятати, що не всі думки, які стосуються філософії історії, були викладені українськими мислителями в розгорнутому вигляді. Часто вони навіть не ставили перед собою такого завдання – написати дослідження з теорії чи методології історичного пізнання. Тому часто те чи інше методологічне положення або історіософська ідея випливають не з прямого висловлювання, а безпосередньо із дослідницької практики українських мислителів, із їхніх власних підходів до вирішення історичних проблем. Фактично дослідник повинен їх витлумачувати, *«доводячи»* до рівня поняттєвого. І тут може виникнути небезпека прямої підміни поглядів інтелектуалів минулого поглядами самого дослідника. Результатом такої операції «підтягування за вуха» може, наприклад, навіть констатуватися наявність філософського дискурсу за його фактичної відсутності.

Таким чином, у своїй роботі ми зреалізовуємо ідею такого проблемного поля, на якому уявно перехрещуються дві лінії. Одна – вертикальна; через її посередництво встановлюється відношення тексту (сукупності ідей) до попередніх їхніх форм як у певного мислителя, так і в інших, які на нього вплинули. Друга

світоглядно-філософських ситуаціях, і наші узагальнення стосуються в основному якраз поглядів окремих українських історіософів.

лінія – горизонтальна; за її рахунок визначається взаємозв'язок змісту ідей із контекстом, тобто з існуючою інтелектуальною культурою та почасти із соціальним середовищем.

Що ж до специфіки структури книги, то потрібно сказати, що існувало принаймні два можливі способи вирішення закладеної проблематики: або простежити становлення ідей (проблем), або рухатися від персоналії до персоналії. Перший спосіб дає можливість подавати матеріал чітко, нехтуючи неістотними нюансами особистих точок зору, і звертати увагу насамперед на особливості тих змін, що відбуваються в ідейному наповненні концепцій. Проте цей спосіб не відображає рух філософсько-історичних ідей у деталях, у їх історичній конкретності. Такий спосіб викладання матеріалу придатний тоді, коли образ процесу в усій конкретиці вже вивчений і ми займаємось узагальненням того, що вже відомо в деталях. Однак у нас ще немає достатнього знання філософсько-історичного процесу на українському грунті у його конкретиці. Тому зараз за одиницю виміру ми беремо другий спосіб – розгляд проблеми за персоналіями, свідомо йдучи при цьому на повторення деяких моментів. Але етап вивчення філософсько-історичних ідей із конкретизацією кожної є необхідною умовою переходу до руху «чистих» ідей без урахування деяких аспектів позаідейного життя їхніх творців – живих людей, а в подальшому – і до процедур генералізації (принаймні така схема є важливою для тих дослідників, що працюють у межах позитивістської парадигми).

Відповідно до мети дослідження книга складається з трьох розділів, кожен з яких, крім того, що має власне пізнавальне значення й будучи об'єднаним із іншими розділами, служать єдиній меті: історичній реконструкції філософсько-історичних ідей українських мислителів першої половини XX століття в обрії тогочасної європейської філософської традиції.

Завданням першого розділу є виявлення найближчих типів контексту, – світоглядно-ідеологічного та філософсько-наукового, що обумовлює розуміння специфіки філософсько-історичних поглядів українських інтелектуалів. Другий і третій розділи присвячені аналізу двох найзагальніших типів

філософсько-історичного знання: емпірично-раціонального, який ми пов'язуємо з позитивізмом і неокантіанством, та ірраціонального (тут на перше місце виходять волюнтаристські концепції й почасти екзистенціалістські мотиви).

Розділ І
ПРОБЛЕМА КОНТЕКСТУ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІОСОФІЇ

Свого часу відомий польський філософ Владислав Татаркевич (1886–1980) висунув плідну ідею про існування трьох типів історії філософії – «культурологічного», проблемного та історії індивідуальної творчості конкретних філософів (як бачимо, ця класифікація аналогічна класифікації В. Горського, яка вже згадувалась у вступі). «Культурологічний», на відміну від проблемного, не абстрагується від історичних та культурних умов філософування. Отже, історія філософських ідей за такого підходу не повинна ізолюватися від умов, що санкціонували їх продукування. Саме «культурологічний» підхід до предмета дослідження й ставить на порядок денний питання про контекст як сукупність обумовленостей виникнення й функціонування певного об'єкта, що допомагає його розумінню («контекст надає смисл тексту». М. Бахтін). Узагалі проблема контексту є результатом того уявлення, що будь-яка ідея виникає не сама по собі, зі своєї внутрішньої необхідності, а має певний «подразник» свого виникнення, є відповідною реакцією на нього, наслідком певних причин, умов, обставин.

Проблема контексту історико-філософського дослідження чільно пов'язана зі становленням методу історизму ще у межах теорії романтизму. Згідно з його постулатами будь-яке явище минулого може бути зрозумілим лише за умови, якщо воно розглянуте крізь призму поступового «органічного» розвитку й постає необхідною ланкою у ланцюгу історичного процесу. Говорячи мовою баденської школи неокантіанства, цей підхід приводить до заміни генералізуючого розгляду подій минулого на індивідуалізуючий (Г. Риккерт). Отже, кожна проминула подія видається унікальним проявом людського характеру, власної культури і вартостей, що, у свою чергу, актуалізує завдання розгляду історичного контексту, тобто соціальних та політичних прикмет, «духу» часу, «ментального оснащення».

У цьому розділі нашим завданням є розгляд лише тих видів контексту, що безпосередньо вплинули на філософсько-історичні

погляди українських мислителів. Ми спеціально не зачіпаємо багато інших його видів або лише поверхнево їх окреслюємо, розуміючи, що більш детальна зупинка, наприклад, на політичних подіях першої половини ХХ століття чи особливостях індивідуальної психології та ментальності авторів може відволікти нас від вирішення основних завдань книги. Тому в першому підрозділі розглянемо лише деякі типи колективних світоглядів із політичними ідеологіями включно, під впливом яких формувалася специфіка історіософських поглядів українських мислителів. У другому підрозділі дослідимо ті філософські вчення та наукові теорії, на які спиралися українські інтелектуали у своїх світоглядних рефлексіях.

Розвиток філософських рефлексій українських мислителів над історією відбувається в основному в межах духовної ситуації *модерну* з його класичним та некласичним типами раціональності. Насамперед, за доби модерну абсолютизується феномен розуму, логіки та свобідної дії людини. Модерне знання намагається вибудовувати універсальні, всезагальні теорії суспільного розвитку. Контекстом таких теорій є тенденція до заідеологізованості, голізму та оптимізму, що відображається і в філософсько-історичних побудовах. Фундаментальною рисою модерного світогляду постає не тео- чи антропоцентризм, а відвертий раціоцентризм. Відступи від цієї панівної світоглядної лінії (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, О. Шпенглер), звичайно, були, але вони ніколи не могли її переважити. Йдучи за Т. Адорно і М. Горкгаймером («Діалектика Просвітництва»), багато дослідників розглядають модерн як спадщину Просвітництва і пов'язують це не тільки з культом наукового раціоналізму, а й ще з «відчуженням» та дегуманізацією особистості.

> «Людина модерну, – пише, наприклад, О. Соболь, – це картезіансько-кантівський трансцендентальний суб'єкт, який знає не лише те, що він існує, а й те, яким саме йому належить бути у Всесвіті. Він переконаний, що йому належить існувати у світі не як мінералові, рослині, тварині, а як Володареві, Приватизаторові Всесвіту, як господареві своєї долі, як суб'єктові всесвітньо-історичного прогресу. А

таким він по-справжньому зможе стати лише після того, як за допомогою усемірного прискорення науково-технічного поступу приватизує усе суще, тобто незліченні багатства ресурсів не тільки мінеральної, рослинної, тваринної сфер, а й ділянки антропності, тобто Людини у всій повноті її вимірів» [145, с.41].

Модерн, що орієнтує людство на досягнення певної фінальної мети історії приніс на рівні соціуму також і небувалі революційні потрясіння, криваві світові війни, голодомори й голокост, всеохопну екологічну кризу.

Однак модерн витворив і своє коло філософсько-історичної проблематики й тематики, до якого ми можемо віднести як традиційні питання, наприклад, про смисл історії, спрямованість історичного процесу, роль особи в історії чи географічний детермінізм, так і специфічні, характерні лише для XIX – XX століть. До останніх можна зарахувати аналіз утопічних моделей перебудови майбутнього, марксистську ідею «звільнення», самостійності в історії одиничної волі, пізнавальну дихотомію «пояснення/розуміння» і, врешті, велику групу проблем, пов'язаних із лінгвістичним поворотом у філософії історії.

Перша половина XX століття в українській інтелектуальній історії представлена великою кількістю текстів, у яких простежується загострене переживання історії, роздумів над долею етнічних колективів у минулому і сучасності, перспективами на майбутнє як української та світової історії, так й історичного процесу загалом, незалежно від його емпіричного наповнення. Причини активізації такого «осмислюючого» підходу до історії з боку українських інтелектуалів вбачаються насамперед у соціально-політичних та духовних процесах, тобто у площині практики. Мова йде про цілий комплекс факторів, пов'язаних із формуванням української модерної нації, становленням національної самосвідомості та культури, боротьбою за українську державність (1917 – 1920). Оскільки філософсько-історичні ідеї дуже часто випливають безпосередньо із національно-політичної практики, то вони найчастіше не подані у формі професійного дискурсу: філософський рівень ідей

ще потрібно виділити із художніх чи публіцистичних текстів. Їх авторам нерідко притаманна така собі «наївність» у підході до свого предмета – вони не звертаються до методологічної рефлексії, відсутній дискурсивно-теоретичний спосіб викладу матеріалу. Осмислення «граничних засад» історичного буття справді представлене у багатьох текстах слабо, проте це не означає, що буденний чи ідеологічний рівень повністю витіснив власне філософський. Варто назвати праці Б. Кістяківського, Ю. Вассияна або Д. Чижевського, щоб засвідчити наявність професійних способів філософування над історією.

Ідеологи-практики (В. Липинський, Д. Донцов, Ю. Вассиян) піддавали минуле (переважно українське) процедурі осмислення, сподіваючись що воно може щось «сказати», дати пораду під час вирішення нагальних потреб сучасної їм дійсності. Тому українська історіософія – це не лише результат поразки визвольних змагань 1917 – 1920 рр. (згадаймо, що фантазування над часовим виміром свого існування притаманне масовій свідомості саме тих народів, вихід яких із неісторичного існування в історію закінчився невдачею), а й фактор надії на майбутнє політичне відродження України. Від розгадки таємниці історії, вважали вони, залежить відкриття долі української нації. Знання своєї долі (яка, до речі, не була відома навіть давньогрецьким богам) робить нас усесильними стосовно майбутнього. Досить влучно цю ситуацію підсумував Ю. Вассиян:

> «Для нації, що мусить вести боротьбу аж до перемоги – не може бути пізнання власної минувшини самоціллю, заспокоєнням чисто теоретичного зацікавлення, але першим із необхідних творчих засобів, бо справа йде про продовжування життя, а не про погляд на завершену історію» [33, с. 33].

Тому саме історіософія як інтуїтивно-глобальна конструкція бажаної моделі історичного процесу чи національної історії здійснює цю прагматичну функцію. У свою чергу, таке звернення до минулого базується на ідеї тісного зв’язку між минулим та сучасністю, коли сучасність є прямим продовженням

минулого; минуле ж є такою причиною, наслідком якої обов'язково буде сучасність; жодні розриви тут не передбачаються.

Після Першої світової війни у світ духовності входить принцип тотальності: тотальна війна, тотальне панування, тотальна ідеологія. Головний сенс цього принципу полягає не в тому, що він є не лише сумою партикулярних інтересів індивідів заради досягнення життєвого успіху. Тоталітаризм створює новий тип людини, коли він захоплює людину повністю разом із корінням її буття, вивільняючи в неї ті сили, про існування яких людина навіть і не підозрювала. Втрата таких сил сприймається як втрата сутнісного виміру людини, позбавлення своєї власної ідентичності й переведення себе у план лише зовнішнього, інструментального існування. Перша світова війна чітко розділила світ європейської історії на *до* і *після*. До – це прогресизм, оптимізм і позитивізм[1], після – волюнтаризм, ірраціоналізм, екзистенціалізм. І якщо якісь із рис *після* у зародку знаходились і за доби XIX століття як вияв певного типу духовності, то без досвіду світової війни із «філософських пробірок» на широкий загал вони б так і не з'явилися.

Пунктирно окреслимо й деякі інші визначні події української історії першої половини XX століття, що вплинули на формування неповторного історичного досвіду носіїв української ідентичності. Це революційні події 1917 року в Російській імперії, перехід української нації на політичний рівень свого існування й формування кількох «короткометражних» форм

[1] Д. Донцов як представник зовсім іншого, «кризового» типу світовідчуття так, наприклад, пише про основні світоглядні стереотипи XIX століття: «Блаженно-наївний світ був світ століття, яке в 1914 р. запало в небуття. Світ, коли вірили в безнастанний автоматичний поступ, в світло розуму, яке впорядкує хаос, в силу взаємного намовлення, в переконуючу міць розумної ідеологічної гадки, яка потрапить довести противникові правду наших домагань, як доводять правду, що сума кутів трикутника рівна двом прямим. Це світ, коли вірили в те, що – в світлі «поступу» – насильство, шовінізм, війни і звади перестануть бути регулятором життя; що стануть поволі пересудами «темного середньовіччя», так само, як і фанатизм, що їм в наші часи скоро не буде місця…» [81, с. 36].

української державності протягом 1918 – 1920 років (УНР, Українська держава, ЗУНР), побудова соціалізму з його новою, досконалішою версією людини, страхіття тоталітаризму з його колективізаціями та репресіями, три голодомори (1921 – 1922, 1932 – 1933, 1947 роки), Друга світова війна й знову-таки спроби утворення самостійних форм державності (Карпатська Україна, березень 1939 року та Акт про державну самостійність від 30 червня 1941 року). Переживання всіх цих доленосних для української нації подій формує і відповідний тип трагічного колективного світогляду з його складовою – специфічною історичною пам’яттю як ідентифікатором національної самосвідомості. Оця потужність гірких вражень, відчуття руїни, насамперед у свідомості інтелектуалів, що гостріше за інші верстви суспільства переживають історичні події такого рівня, спричинили й надзвичайно сильний поштовх у царині філософських рефлексій над історичним процесом.

Якщо ж повернутися до специфіки розвитку модерної історичної свідомості, то потрібно сказати, що її позиції в результаті двох світових воєн також були сильно дискредитовані, що призвело, у свою чергу, до спроб обійтися в гуманітарних дослідженнях без такого методологічного принципу, як історизм узагалі, а також, як наслідок, популярності традиціоналістських підходів під час дослідження сфери культури. Радикальне неприйняття ідеології історизму приводить, наприклад, до намагань замінити лінійні концепції історичного процесу концепціями циклічного часу (О. Шпенглер, А. Тойнбі), або до помічання лише надчасових структур культури, популярності ідеї архетипів К. Г. Юнга тощо.

1.1 Світоглядно-ідеологічний контекст

Такі класичні ідеології, як лібералізм, консерватизм, соціалізм і націоналізм, мають яскраво виражену філософську основу. Але зв'язок ідеології та філософії історії – це також і їх взаємозв’язок. Тобто, вводячи уявлення про ідеологічний контекст до структури нашого аналізу, ми відштовхувалися від

тієї думки, що деякі ідеологічні інтенції прямо чи опосередковано можуть бути умовою історіософського дискурсу, а також перебувати і в його складі. Проте як уже зазначено не тільки ідеологія певним чином впливає на специфіку історіософських побудов, а можливий і зворотний варіант – вплив філософії історії на ідеологію й навіть на перетворення філософії історії в політичну доктрину, що є актуальним з огляду на нашу минулу «совєтську» вітчизняну інтелектуальну ситуацію.

Колись Карл Попер (1902 – 1994) назвав історицизмом помилкове переконання в існуванні історичних закономірностей. Носії такої сліпої історицистської віри знаходяться у привілейованому становищі, порівняно з тими, хто не перебуває в її силовому полі. Якраз історицистська філософія історії й пояснює «інфікованим» історицизмом суб'єктам, чому саме вони правильно осягають історичний процес. І саме історицисти завдяки знанню подій прийдешнього приписують собі роль авангарду майбутнього людства. Тут основний прийом історицизму, за К. Попером, полягає в тому, щоб

> «так пристосувати кожну систему цінностей, аби зробити її узгодженою з наступними змінами. Якщо це буде зроблено, будь-хто може прийти до такого оптимізму, що буде виправданим, оскільки будь-яка зміна буде тоді обов'язковою зміною на краще, якщо оцінювати її згідно цієї системи цінностей» [181, с. 76].

1.1.1. Народницька світоглядна парадигма

Говорячи про народницьку парадигму, будемо мати на увазі, що ця система цінностей притаманна не лише українському народові, а й тим народам, які належали до так званої «периферії» Європи (Центрально-Східна Європа, Ірландія). Народницькі ідеології в XIX столітті активно розвиваються також серед росіян та поляків, де під впливом романтичного світогляду був «відкритий» простий народ, під яким розуміли в основному селянство. Отже, народництво – це ідеологія, що претендувала на відображення інтересів селянства, створена, щоправда, групою інтелігенції, яка ідентифікувала себе із цим станом. Тим часом

розпочалося все із відкриття народної культури. Фольклор, звичаї, починаючи з кінця XVIII століття, стали сприйматися як вияв чистого і незайманого «духу» народу. На противагу феодальному баченню низького й вульгарного рівня народної творчості романтизм побачив у цій культурі якусь «глибину». В цей час почало поширюватись уявлення про те, що джерелом оновлення вищих прошарків європейської культури обов’язково повинні бути найкращі зразки народної творчості. Сам народ стає найвищою цінністю історії. Так, наприклад, один із першовідкривачів подібного бачення народної культури Йоганн Готфрид Гердер (1744 – 1803) різко виступав проти площинного раціоналізму французького Просвітництва й розглядав історію людства не як рух одноманітного розуму, а як взаємодію різних культурних індивідуальностей, і кожною такою первинною індивідуальністю є Volk, народ. У нього знаходить своє обґрунтування ідея про значення цінностей доновітньої культури для творення нації. «Дух народу» (Volksgeist), за Й. Г. Гердером, записаний у спільній пам’яті, звичаях, мові, фольклорі та, звичайно ж, у міфах як складових народної творчості. На його думку, стародавні народні пісні «по языку, по тону и содержанию… представляют подлинное мышление своего племени, или как бы самый ствол, сердцевину нации» [51, с. 84]. Далі, у Й. Г. Гердера на новий щабель піднімається народна мова, оскільки «язык выражает характер нации», а окрема людина глибоко вкорінена в рідну мову. Таким чином, національна ідентичність – «осердя нації» – захована під нашаруваннями століть у початках народу й тому вивчення саме народної творчості стає необхідною умовою для піднесення «приспаного» народного духу. Через актуалізацію своїх початків аморфна маса людей усвідомлює себе в сучасній реальності «колективним індивідом» і стає єдиним цілим – нацією. При цьому всі народи/нації є лише своєрідними гілками на єдиному стовбурі людства. Всі вони рівні між собою, й звідсіля – принцип толерантного ставлення до інших націй, їхніх мов та культур. Зникнення ж якогось окремого народу, на думку Й. Г. Гердера, порушує всесвітню гармонію, тому що за Божим планом кожна

нація є і засобом, і метою одночасно.

Романтизм, відкривши нового історичного героя – народ, творить і своєрідні «програми» його історії, одна з яких, наприклад, зафіксована в «Листах про історію Франції» Огюстена Тьєрі (1795 – 1856):

> «История Франции, – пише цей історик, – как ее до сих пор излагали, не является подлинной историей страны, ни национальной, ни народной историей… Лучшая часть наших анналов, самая трудная, самая поучительная, должна быть еще написана; нам еще не хватает истории граждан, истории подданных, истории народа. Историческую авансцену занимает только кучка привилегированных лиц, только о ней нам рассказывают, а между тем… прогресс народных масс в сторону свободы и благосостояния кажется нам гораздо более важным, чем действия завоевателей, и их несчастья куда более трогательными, чем бедствия королей, лишившихся короны… Я глубоко убежден, что у нас до сих пор нет истории Франции…» (цит. за: [193, с. 495]).

Таке відкриття народу було зумовлене як процесами демократизації європейської спільноти у зв'язку з ліквідацією феодальної суспільної структури та системи цінностей, що її обслуговувала, так і усвідомленням ролі народних мас у подіях європейської історії XIX століття.

На хвилі чергового національного «відродження», починаючи з XIX століття, в Україні «народ» також стає для молодої місцевої інтелігенції об'єктом особливої уваги й вищою метою її існування. Історик М. Грушевський у цьому зв'язку пише, що

> «нова українська інтелігенція, яку формує XIX вік на місце старої, з особливою любов'ю розвиває ідеї охорони інтересів робучого народу, його визволення від кріпацьких і всяких інших пут і культурного та економічного піднесення» [63, с. 321 – 322].

Особливої сили народницька ідеологія набула не в останню чергу тому, що український етнос у XIX столітті все ще належав до народів з «неповною» класовою структурою. Своєї

національної економічної, політичної чи культурної (в розумінні «високої» культури) еліти серед українців майже не було: вихідці з Малоросії чи Галичини успішно інкорпорувались у тодішні еліти панівних націй – російської та польської. Відтак український народ як «безбуржуазна нація» (М. Грушевський) – це в основному селянство, почасти духовенство та невелика частина світської інтелігенції, по-іншому, здебільшого соціальні низи суспільства. Навіть на початку ХХ століття більше 90 % тих, хто ідентифікував себе з українцями (тоді малоросами та русинами), і в Наддніпрянській Україні, і в Галичині були селянами[1]. І. Франко свого часу, даючи визначення народу як об'єкту народознавства, окреслив це поняття такими словами: «Говорячи про народ, ми розуміємо тут нижчі верстви, які найменше зазнали цивілізаційних змін, найбільше зберегли слідів давніших епох розвитку…» [215, с. 254 – 255].

Фактично своєрідним «промоутером» народництва, як уже було підкреслено, виступала інтелігенція. Сам термін «інтелігенція», як на наш погляд, досить вдало передає значення її місця в структурі суспільства. Адже найменування цим терміном певної соціальної групи – це своєрідний фінал розвитку семантики цього слова. «Інтелігенція» як поняття мало багатостолітню історію свого смислового розвитку як філософського[2]. Для нас тут важливо, що в XIX столітті значеннями слова «інтелігенція» (від лат. intelligens – той, хто розуміє, мислить, розумний) є «вища здатність розуміння»,

---

[1] Про аналогічність понять «народ» і «українство» той же М. Грушевський пише так: «Українство репрезентується демосом. Ріжниці класових і економічних інтересів дуже часто накриваються ріжницями національними. Українець – се селянин і робітник. Пани, поміщики, капіталісти – се люди інших народностей або від народної маси відірвані. «Самостійна Україна» – без панів, «Україна для українців» – розумій: для селян і робітників, – в такій інтерпретації сі гасла для мас звучать дуже привабно…» [65, с. 37].

[2] Так уже в Северина Боеція (480 – 524) в його «Розраді від філософії» «інтелігенція» означає «божественний вічний розум». В українському перекладі це поняття звучить як «вище розуміння» [22, с. 130].

«здатність умоосяжного осмислення речей», «самосвідомість»[1]. Таким чином, через діяльність інтелігенції народ усвідомлює свої інтереси. Інакше кажучи, інтелігенція як прошарок освічених людей розумової праці виконує функцію народної *самосвідомості*, або, як образно висловився М. Грушевський, «мозку» народу.

Українська інтелігенція повністю вписується у смислові орієнтації цього поняття. Це той розумовий прошарок, який або вийшов із народу, або на певному етапі перейнявся його турботами (як приклад: рух хлопоманів серед польської правобережної шляхти у другій половині XIX століття) і тому зобов'язаний народу своїм соціальним та інтелектуальним статусом. Піднісши народ понад усе, поставивши себе до нього на службу, інтелігент визначає й самого себе через місію служіння йому. І. Франко містко передає це почуття обов'язку перед простим народом:

> «…називаючись демократами, ні, народовцями, ми повинні раз назавсігди сказати собі, що ми невідлучна часть народу, і то не якась верства в народі, але так-таки часть серед других частей, зерно між зернами». І якщо інтелігенція й досягла чогось в житті, то досягла вона «не чудом небесним, а працею наших братів і батьків-мужиків, – значиться, скарби знання і освіти, нагромаджені в головах наших, ми повинні вважати не підставою для гордості і погоджування нашими простими, неосвідченими братами, а радше затягненими від них довгом, котрий ми їм обов'язані з лихвою сплатити. А тямуючи се, ми не будемо нашу просвітню працю вважати добродійством та ласкою для народу, а тільки нашим обов'язком, котрого не сповнення

---

[1] Вважається, що в обіг російської літературної мови на означення моральної специфіки певної соціальної групи слово «інтелігенція» впровадив Петро Боборикін (1836 – 1921) в 60-х роках XIX століття. Звичайно, він не був творцем цього терміна та й сам не претендував на першість. До нього це слово зустрічається кілька разів у В. Жуковського та В. Белінського, вони ж, у свою чергу, запозичили його, мабуть, з польської преси. Взагалі в польській мові це слово закріпилося раніше, ніж у російській. Детальніше про історію концепту «інтелігенція» див.: [99], [197].

було б попросту тяжкою провиною, рівною тій, як коли б ми обдерли бідних і обіли голодуючих. І тямуючи те, ми не будемо на наших темних братів глядіти як на молодших братів, як на щось нижчого та гіршого, бо ми будемо знати, що в них-то якраз і лежить наша сила, що вони підвалина, а ми дах, що, зміцняючи їх, ми робимо добро не тільки для них, але і для себе» [212, с. 190].

Подібні думки можна зустріти й у В. Антоновича, Б. Грінченка, Т. Зіньківського, М. Грушевського… Та власне І. Франко передав типові переживання типового інтелігента кінця ХІХ – початку ХХ століть.

Воліючи всі сили віддати своєму народові, інтелігенція в той же час гостро відчувала – за рівнем освіченості, специфіки моральних цінностей та інтелектуальної свободи – свій реальний розрив з цим самим народом[1]. В українській ситуації така несумісність, крім усього іншого, був ще часто й мовною несумісністю: народ розмовляв українською мовою, інтелігенція

---

[1] Стоїчну позицію у питанні про межі відданості народу, який часто не розуміє такого відданого йому служіння інтелігента, займає все той же І. Франко: «Мій руський патріотизм, – пише він, – то не сентимент, не національна гордість, то тяжке ярмо, покладене долею на мої плечі. Я можу здригатися, можу тихо проклинати долю, що поклала мені на плечі це ярмо, але скинути його не можу, іншої батьківщини шукати не можу, бо став би підлим перед власним сумлінням. І якщо щось полегшує мені нести це ярмо, так це те, що бачу руський народ, який, хоч гноблений, затемнюваний і деморалізований довгі віки, який хоч і сьогодні бідний, недолугий і безпорадний, а все-таки поволі підноситься, відчуває в щораз ширших масах жадобу світла, правди та справедливості і до них шукає шляхів. Отже, варто працювати для цього народу, і ніяка праця не піде на марне» [216, с. 31].

М. Грушевському твердості його життєвій позиції також надає усвідомлення обов'язку перед народом. У «Споминах» він пише: «Перше – людина мусить заплатити свій довг громадянству, свому людському колективові, а потім уже журитися своїм індивідуальним спасінням чи самодосконаленням. Предки наші проспали свої часи, пролежали під грушкою свої часи, протратили запасми національної свідомості, зв'язлості, когеренції суспільного колективу – нам дістався в уділ обов'язок надолужити занедбане і розтрачене своєю енергією і витривалістю в активності і творчості. Сей культ громадсько-національного обов'язку взяв гору над аскетичними страшилками, відогнав їх…» [66, с. 137].

у своїй масі – російською. Проти такого стану речей виступає Богдан Кістяківський (1869 – 1920), коли дорікає російському лібералу й прихильнику теорії «єдіной русской нації» Петру Струве (1870 – 1944):

> «…а чи можна уявити собі більшу різницю між народом й інтелігенцією, ніж тоді, коли вони говорять не в переносному, а в буквальному розумінні різними мовами? А це відбувається в Малоросії. Чи, на Вашу думку, мати близьку собі за духом і мовою інтелігенцію – це привілей лише великоросійського народу?» [117, с. 713].

В українських реаліях саме інтелігенція могла претендувати на роль справжньої еліти народу на противагу відчуженим державним інституціям та християнській церкві. На думку Трохима Зіньківського (1861 – 1891), без інтелігенції «український народ – синонім мужицтва, що йде навмання» [94, с. 8]. До того ж і в народницькій теорії нації українську націю розуміють як органічну єдність лише «простого», «трудящого» народу та відданої йому інтелігенції.

Відкриття ідеї народу зовсім не привело до формування національної свідомості у формі руху до повної політичної самостійності української нації. У другій половині XIX століття виникає проміжна ланка регіональної української самосвідомості, що дістала назву «українофільство» і яка стала адекватним вираженням народництва у політичній сфері. Українофільство – це вимога культурно-мовної незалежності за умови збереження лояльності до політичної «общерусской» нації. Українофілом може стати *саме* малорос, а не українець. Відтак дозволялось обороняти історичні права «малоросійського» народу в основному на підставі козацької демократичної спадщини (як це робив, наприклад, Микола Костомаров (1817–1885)), залишаючись при цьому в межах «общерусской» моделі історичного процесу. Знову ж таки, якщо тут і допускається етно-культурний український партикулятивізм, то лише у межах російської політичної нації. Саме в українофільстві вперше українська ідея була поєднана зі «щиро демократичною,

масовою, всенародною». Таким чином, національне і соціальне в цій ідеології знаходяться в нерозривній єдності[1].

Народницький світогляд, прилучившись до творення різних політичних ідеологій, дещо пізніше дає нам ціле віяло версій українського соціалізму кінця XIX – початку XX століть (на рівні партій – це українські соціал-демократи, соціалісти-федералісти, українські есери і т. п.). На рівні ж художньої літератури він втілюється в такому методі, як етнографічний реалізм (І. Нечуй-Левицький, Б. Грінченко).

Саме від інтелігенції походить потужна тенденція до сакралізації народу, його уявляють своєрідним осердям вільнолюбства, добра і справедливості. Звідсіля все, що не пов'язане із селянством, тобто «правдивим» «простим» народом, легко оголошується «антинародом». Різні легітимні для цього періоду еліти в принципі не могли ідентифікуватися з «народом». Їхнє існування якщо і набувало якогось смислу, з точки зору народницької ідеології, то лише завдяки зобов'язанню бути засобом для реалізації народом свого історичного призначення.

Варіюючи у межах традиції О. Тьєрі та Жуля Мішле (1798–1874), в українській народницькій історіографії (починаючи від М. Костомарова (1817 – 1885), через В. Антоновича (1834 – 1909) та М. Грушевського й далі) також виникає ідея народу як єдиного достойного предмета дослідження. Стає зрозуміло, як саме у зв'язку з постійною присутністю «народу» в історії, М. Грушевським конструюється ідея безперервності всієї української історії. Народництво визначає народ єдиним суб'єктом історичної дії. Роль же окремої особи в історії має виразну тенденцію до применшення.

[1] В одного з найбільш відомих ідеологів народництва Бориса Грінченка (1863 – 1910) ця злитість національного та соціального визволення проявляється так: із Шевченкової поезії «випливає, що, коли ми хочемо визволитися від *національного* поневолення, то мусимо працювати задля добробуту простих неосвічених людей, пригноблених своєю нещасною долею» [60, с, 72], – стверджував він у полеміці з М. Драгомановим.

Тому не дивно, що Віктор Петров, людина з неприхованою антинародницькою спрямованістю світогляду, так підсумовував своє розуміння народницької ідеології:

> «Народництво – це своєрідний варіянт демократизму, з підкресленими в ньому елементами етнографічности. Як це характерно взагалі для демократичної доктрини, народництво виявляє егалітаристичні тенденції, стверджує народоправство, проголошує народ автономним носієм суверенности, – права й влади. Над усім підноситься і над усім тріюмфує народ. Він є абсолют, що стверджує себе сам з самого себе. А тому, що народ, як сказано, це його мова, то й ствердження народом себе в мові й побуті, це і є його остаточне й найвище ствердження. Філологізм, етнографізм, біологічний історизм, біологічна безперервність в історії, – ось межа, за яку народництво не переступає» [176, с. 7].

1.1.2. Консерватизм

Виникнення консерватизму як європейської політичної ідеології зазвичай пов'язують із *реакцією* на події французької буржуазної революції 1789 року. Українська консервативна думка також розвивається у межах цих реакційних відповідей різним варіантам народницько-соціалістичних ідеологій (В'ячеслав Липинський). Такий консерватизм виразно контрастує як із принципами ліберальної ідеології, так і, до того ж набагато ширше, з усією раціоналістично-індивідуалістичною філософією Просвітництва. Проте політичний консерватизм своїм підґрунтям має консервативний Weltanschauung (світогляд) і відповідний йому спосіб мислення. Тобто консерватизм є не тільки політичною ідеологією, а ще й «способом почування, способом життя». Якраз питання консервативного способу сприйняття світу й розглядає відомий німецький філософ і соціолог Карл Маннгайм (1893 – 1947) у своїй праці «Консервативна думка» (1953 р.), на висновки якої ми будемо спиратися надалі. Він вважає, що

> «консерватизм предполагает также существование общего философского и чувственного комплекса, который может даже создавать определенный стиль мышления» [150, с. 596].

К. Маннгайм говорить також про «метафізику консерватизму», якою, по-перше, є ідея ірраціональності дійсності, що не піддається аналітичному розкладу. Це, звичайно, не означає, що консерватизм не може послуговуватися певними раціональними методами чи логічними процедурами, однак у будь-якому предметі, що підлягає науковому дослідженню, є певні межі, вихід за які науці заборонений. Цими іншими сторонами предмета можуть займатися такі нераціональні форми пізнання, як магія, містика чи мистецтво. Результатом стане отримання зовсім іншого за природою знання , ніж наукове.

По-друге, ще одним принципом метафізики консерватизму є конкретність мислення. Конкретність у нашому випадку означає, що консерватори не мислять системно і що

> «неоромантический консерватизм исходит из конкретного случая и никогда не выходит за горизонт, очерченный конкретным окружением. Он – занимается непосредственной деятельностью, изменением конкретных частей и в результате не дает себе труда заняться *структурой мира*, в котором живет» [150, с. 601].

Тому консервативний реформізм, наприклад, у соціальній сфері, намагається замінити одні *окремі* фактори, що якимось чином скомпрометували себе, іншими – покращеними *окремими* факторами. Суспільство, з точки зору консерваторів, – не система, а швидше організм. Хоча в організмі, як і в системі, все взаємозв’язане, проте інакшим способом. Існування принципу організму як чергування поколінь – це «поява», «зростання», «розквіт», «зрілість», «старіння». Саме через послідовність таких органічно-життєвих понять описується процес повільних еволюційних змін у суспільстві, на відміну від революційних, які,

у свою чергу є наслідком системного осмислення, абстрактного конструювання і, врешті, соціального утопізму.[1]

Принцип конкретності, повернутий іншим, не завжди видимим боком, постає перед нашим зором як принцип якісності. Якісне сприйняття дійсності, на відміну від ліберального кількісного, передбачає висвічення унікального, своєрідного – у суспільстві ця автентичність проявляється у національній ментальності, традиціях, дусі спільноти, її мові тощо.

По-третє – це принцип якісної індивідуальності. Його потрібно відрізняти від ліберального принципу індивідуалізму. Лібералізм подає людину абстрактною особистістю, позбавлену будь-яких конкретних національних, релігійних чи професійних рис, із яких вона і складається як конкретна особистість у певній точці простору і часу. Індивід у консервативному розумінні цього слова – це якісно неповторний індивід, чітко «вмонтований» у неповторну історичну ситуацію, з конкретною біографією і соціальним середовищем, що його оточує. Такий індивідуум не піддається процедурам абстрагування і тому його не можна вирвати із єдино можливої історичної точки й перенести до певного утопічного проекту, що так полюбляють робити ліберальні чи комуністичні раціоналісти.

Четвертим принципом метафізики консерватизму є своєрідне розуміння моменту історичності. Консервативний спосіб переживання явищ цього історичного світу грунтується на підході до них з боку їх минулого, тобто що стоїть за кожним сучасним явищем. А стоїть за ним уся його минула історія: його зародження й подальша еволюція. Колишність явища пояснює

[1] Для прикладу: у російського «почвенника» Аполона Григор’єва (1822 – 1864) є таке розуміння народу як організму: «Кожен такий організм замкнений сам у собі, сам для себе необхідний, сам собі дає дозвіл жити згідно з власними для себе законами, а не мусить слугувати перехідною формою для іншого (…) кілька таких однорідних організмів, зближених на грунті однорідності принципів, утворюють цикли стародавнього, середньовічного, новітнього світу» (цит. за: [32, с. 592]). Між іншим, у цій цитаті вже чітко проглядаються і витоки дещо пізнішої теорії «культурно-історичних типів» Миколи Данилевського (1822–1885).

момент сучасної його ситуації двояким чином: по-перше, вважається, що зараз явище має якийсь сенс тому, що виникло внаслідок процесу розвитку; по-друге, явище в теперішньому часі має сенс тому, що проявляє певну незмінну тенденцію (закономірність) розвитку, яка визначається вже фазою його зародження. І в цьому пункті консервативне бачення світу вступає в суперечність із прогресистським його сприйняттям, адже

> «прогрессист, – зазначає К. Маннгайм, – переживает настоящее как начало будущего, консерватор же считает его последним пунктом, которого достигло прошлое… Консерватор переживает прошлое как нечто равное настоящему, поэтому его концепция истории скорее пространственная, чем временная, поскольку выдвигает на первый план существование, а не последовательность» [150, с. 609].

Тобто, модус теперішнього утримує в собі і своє минуле, наявні форма й зміст історії вміщують усі попередні сходини. Завдяки включенню минулого в теперішнє, розширюється сам модус теперішнього, убезпечуючи таким чином людину від виникнення в її свідомості нігілістичних настроїв, оскільки проміжним моментом до стану їх існування є якраз відчуття «скорочення перебування в теперішньому часі» (Г. Люббе). Минуле в очах консерватора – це не те, що пригадують час від часу, а те, в чому живуть повсякчас, і будь-яка думка сьогодення виростає із такого фрагментарного минулого. Минуле у консерватизмі є інтегративною частиною людського життя, інтенсивним переживанням подій, які все ще існують *зараз*. І захист такого минулого-теперішнього відбувається повсякчас, тому що воно опиняється під загрозою в сучасності. Просторове ж упорядкування часових подій призвело до того, що наприклад, німецький консервативний романтик А. Мюллер навіть запропонував уживати не термін су*часність*, а спів*просторовість* (цит. за: [150, с. 610]).

Більше того, сам принцип історичності в К. Маннгайма (і тут вчений виходить із обумовленості «стилю мислення»

соціальною позицією мислителя)[1] має риси консервативного способу осягнення дійсності. Принцип «соціальної вкоріненості» приводить консерватора до формування історичного мислення з його моментами послідовності, неперервності й традиційності. Тому там, де з'являється історизм, він

> «играет роль политического аргумента против революционного разрыва с прошлым. Обычный интерес к истории преображается в историзм, когда исторические факты уже не сопоставляются пристрастно с фактами современности, и развитие как таковое становится реальным переживанием» [150, с. 631].

Отже, історія у сприйнятті консерватора повинна обов'язково закорінюватись у певному «грунті» – ним може бути як реальна, матеріальна земля, так і таке бачення минулого, що постулює обов'язкову наявність певної основи, онтологічного підґрунтя подій чи артефактів, що рухаються в часі. Все це, відтак, пов'язане, як вважає К. Маннгайм зі старими формами переживання світу:

> «Чтобы действительно видеть мир глазами консерватора, нужно переживать события в категориях подходов,

---

[1] У зв'язку із залежністю змісту ідеї від належності мислителя до тієї чи іншої соціальної групи К. Маннгайм розмірковує також і над соціальними передумовами виникнення феномену філософії історії: «Что касается социальной структуры, в которой с наибольшей вероятностью может зародиться философия истории (другими словами, интерес к целостности исторического процесса), можно, пожалуй, утверждать, что это происходит среди групп, ответственных по причине своего социального положения за целое – среди чиновников высокого уровня, дипломатов, королей. Но опыт показывает, что такое предположение верно лишь отчасти, ежели вообще можна говорить о верности. Высокие чиновники, конечно, имеют практический опыт и знание реальных сил, но в целом они трактуют общество в категориях приказа и политики силы. В такой перспективе не может сформироваться ни философия истории, ни философия социологии. «Свободная интеллигенция» несомненно имеет склонность к пустым спекуляциям. Но наибольшие шансы получить целостный взгляд на ход истории мы имеем тогда, когда интеллектуалы проявляют инстинкт в конкретных вопросах и, оставаясь свободными, вступают в союз с реальными социальными силами» [150, с. 658 – 659].

порожденных укорененными в прошлом общественными обстоятельствами и ситуациями…» [150, с. 612].

У свою чергу, в основі консервативного способу переживання минулого лежить відданість традиції, або традиціоналізм. Традиціоналізм – це така психологічна настанова, яка проявляється як тенденція триматись у всьому минулого й уникати новацій. Традиціоналізм є своєрідним «материнським світоглядом», або ще «внутрішнім ядром» для політичного консерватизму. Якщо порівнювати традиціоналізм і консерватизм, то у баченні К. Маннгайма традиціоналізм – елементарна, прихована від свідомості тенденція, що притаманна кожному індивіду і яка може актуалізуватися за певних соціальних умов. Тоді консерватизм постає усвідомленою, рефлективною позицією, по-іншому – усвідомленим традиціоналізмом.

Консервативне сприйняття людини спирається на ідею принципової нерівності між людьми: за фізичними даними, розумовими здібностями, врешті за походженням. Звідси функціонування принципу «вертикальної дистанції» за середньовічної доби між феодалом і тим, хто під його владою. Отже, консервативна ідея є необхідним фактором для утворення стійких форм соціуму й державності, нації та культури.

Консервативні інтенції в українській історіографії та історіософії представляли Дмитро Дорошенко (1882 – 1951), Степан Томашівський (1875 – 1930), Василь Кучабський (1895 – 1944) і, звичайно ж, В'ячеслав Липинський (1882 – 1931). Саме ідейна спадщина В. Липинського дає нам зразки найглибшого закорінення у консервативну світоглядну традицію. Ідеологічні монархічно-аристократичні вподобання В. Липинського виразно виділяються на тлі суцільного захоплення українських інтелігентів різними варіантами егалітаристсько-соціалістичних ідеологій. На противагу їм він сповідує інтереси «осілого хліборобського рицарства, як основного консервативного ядра української провідної верстви…».

В. Липинський пропагує відновлення української держави у формі спадкоємного Гетьманату, оскільки цей акт відновлює

ієрархічну структуру українського суспільства. Наслідком має стати подолання ідейного хаосу в політиці, браку організації та дисципліни, що було характерно для тогочасних національно-визвольних змагань селянської («безбуржуазної») нації.

Консерватизм вибудовує таку модель філософії історії, в якій сам історичний процес постає неперервним, де момент теперішнього є прямим продовженням подій минулого, відтак шар минулого обов'язково знаходимо у модусі «тепер», а модус майбутнього, навпаки, не відіграє якоїсь надзвичайно важливої ролі у розумінні цілісності історичного процесу.

1.1.3. Націоналізм

Політичні ідеології у 20–30 роках ХХ століття мають виразну тоталітарну тенденцію, проявами якої є тогочасні націоналізм, більшовизм і фашизм з їх варіаціями. Поняття націоналізму, й українського зокрема, має досить широкий спектр значень – від побутового розуміння його як почуття своєї національної винятковості й, відтак, ксенофобії до представників інших націй аж до простого ототожнення «націоналізму» з усвідомленням своєї групової чи індивідуальної ідентичності або патріотизму. Під націоналізмом будемо розуміти таку сукупність ідей, творці яких самі ототожнили себе із цим світоглядом, ідеологією чи політичним рухом. До таких можна віднести Миколу Міхновського (1873 – 1924), Дмитра Донцова (1883 – 1973), Миколу Сціборського (1897 – 1941), Юліана Вассияна (1894 – 1953), Юрія Липу (1900 – 1944), Олега Ольжича (1907 – 1944). У 30-х роках виникає певна традиція тлумачення цього феномену – поняття «український націоналізм» стосується лише радикального напрямку в українському визвольному русі (ОУН) і зливається з ідеями творця ідеології «чинного» націоналізму Д. Донцова. Зрозуміло, що «націоналізм» як сукупність світоглядних ідей у авторів, перелічених вище, не зводиться до «донцовізму».

У націоналістичних ідеологіях найчастіше суб'єктом історичного процесу є не клас чи герой, а нація (включаючи політичне та етнічне її розуміння). Нація постає як наскрізна

єдність поколінь, при цьому зв'язок минулих поколінь «вічної» нації легітимізує й підсилює зв'язок між членами нації в теперішньому часі.

Якщо спробувати зафіксувати певний ідеальний образ нації, до якого тяжіють конкретні українські націоналістичні ідеології, то насамперед потрібно зазначити, що в цілому вона не розглядається як історична категорія. Нація сприймається як «велика родина», що об'єднує рідню із багатьох минулих поколінь, тобто це спільнота, вибудувана на кровній та генетичній єдності. Причому не важливо, чи справді *спільне походження* було реальним фактом, головне – щоб існувала віра у спільність своїх першовитоків. Отже, це – незмінна споконвічна єдність, й існує вона як низка поколінь, зв'язаних між собою «національною сутністю». Така сутність, виникнувши одного разу в деякий Першочас[1], якому часто приписують характеристики сакральності, а тому не маючи певної хронологічної (історичної) прив'язки, надалі тотожно присутня упродовж усього існування нації, визначаючи при цьому її смисл. Перед кожним новим поколінням національна сутність постає вже наперед заданою і об'єктивно існуючою. І ця національна сутність має силу, що змушує індивіда до певної національноідентифікуючої поведінки. Окремий індивід не має свободи вибору і приймає вплив національних сутностей як свою долю. Тому окремі славні перемоги ачи якісь поразки нації у

---

[1] Як сакральний Першочас, у якому зароджується «національна сутність», українська національна свідомість присвоювала собі різні відтинки своєї історії. Загальна закономірність полягає в тому, що початки української нації з кожним подальшим таким присвоєнням стають усе древнішими. В історії сучасного українського націєтворення фіксується кілька періодів, що претендують на статус міфічного Першочасу: 1) на першому етапі формування модерної національної ідеології виникає уявлення про козацьку добу як «золотий вік» українства (романтики, Т. Шевченко); 2) пізніше М. Грушевський у своїй «Історії України–Руси», продовжуючи традицію «Історії русів», початки української нації заглиблює в часи Київської Русі і навіть пов'язує їх з епохою антів (IV ст.); 3) нарешті, найближчий до нас варіант, коли початки українства пов'язуються із «золотою добою» Трипільської культури (IV – III тис. до н. е.) (В. Петров, Я. Пастернак).

минулому передаються із покоління у покоління й стають для індивіда його власними перемогами і власними поразками, від яких він не може відректися. Вони не чиняться окремими індивідами внаслідок, наприклад, вільного волевиявлення, а існують об'єктивно. Саме національна сутність за такого підходу врешті-решт і забезпечує індивіду його ідентичність – «українськість», «польськість» чи «російськість».

Таке субстанційне розуміння нації найкраще ілюструють погляди Юрія Липи на природу української нації. З його точки зору є первинні традиції українського націєтворення (до яких він відносить трипільську, еллінську та готську), які й сформували сутність української «раси» – глибинне і незмінне «українське «я», що реагує *«однаково»* скрізь і завжди на клич своєї раси…» [140, с. 123]. Сутність нації тут проходить через історичний час незмінно; десь там, на поверхні свого історичного існування, вона може набувати нових значень, навіть змінювати форми свого існування, виконувати в різні епохи різні функції, залишаючись при цьому все тією самою сутністю української нації. У Ю. Липи досить специфічне і розуміння «раси» як певного аналогу «нації». Для того щоб зрозуміти, яких смислів він надає поняттю «українська раса», потрібно звернутися до семантичного наповнення таких німецьких слів, як Rasse або Menschenrasse, які в повсякденному вжитку означають ще й поняття «порода». Українська «порода» (раса) у Ю. Липи – це така цілісність, що твориться на якомусь проміжку часу з «антропо-біологічних рис» і мови, звичаїв та особливостей колективної психіки. І всі поняття, якими позначають певні форми колективного існування – «нація», «клас», «державність», –

> «…це лишень вияви раси, яка їх у собі заключає. Але всі вони далеко плиткіші від поняття «раса» і далеко менше дають підстав до зрозуміння процесів, що діються, чи діялись внутрі України» [140, с. 127].

Українська «порода», як ми уже сказали, будучи одного разу сформованою, стає умовою поведінки тих індивідів, що пройшли соціалізацію у межах її функціонування; вона впливає на всі

прояви суспільного життя, але сама при цьому вже великим змінам не піддається. Таким чином, українська раса (порода) зовсім не інструментальне поняття, це – незмінна субстанція, що єднає її носіїв у спільноту-націю.

Подібне розуміння нації притаманне й ідеологічним побудовам Дмитра Донцова. Щоправда, місце «породи» в цьому разі займає національна «воля». Нація у нього насамперед вольова спільнота. Д. Донцов пише:

> «Через те, що нація є вічна, що її воля не ідентична з сумою поодиноких воль, але щось самостійне; що її цілі осягаються цілими поколіннями, переростаючи цілі одиниці, родини, данного моменту; через те, що несамодержавна нація не є нацією, ідея властолюбства повинна бути над всіми іншими» [77, с. 406].

Нація – це не емпірична сума воль тих індивідів, що ідентифікують себе з нею у певній точці часу, а щось більше. Це єдність, яка реально може проявити себе лише через сукупність індивідів, і в той же час вона не тотожна їй. Це гіпостазована сутність, що пронизує собою часові параметри минулого, теперішнього й майбутнього і має якісно вищий ступінь вольовитості, ніж сума поодиноких егоїстичних воль. У цілісність їх єднають «спільні тріумфи в минулім», «слава предків», дальше – «спільна воля в теперішнім» і «готовність до дальших великих діл, одна велика ціль для всіх в майбутнім»[1], одне велике підприємство, що поєднало би під своїм гаслом

---

[1] У цих словах Д. Донцов обігрує відоме визначення нації, що належить французькому історику Ернесту Ренану (1823 – 1892), який у своїй лекції «Що таке нація?» (1882) говорив, що «нація – це духовний принцип. З двох речей … складається душа, цей духовний принцип. Одна в минулому, друга – в майбутньому. Одна – це спільне володіння багатим спадком споминів, друга спільна згода, бажання жити разом, користуватися спільним і надалі неподільним спадком… Нація, як і особи, це результат довгих зусиль, жертв і самовідречення. Культ предків – найвідповідальніший з усіх; предки зробили нас такими, якими ми тепер є. Героїчне минуле, великі люди, слава (але справедлива) – ось головний капітал, на якому грунтується національна ідея. Мати спільну славу в минулому, спільні бажання в майбутньому виконати разом великі вчинки, бажати їх у майбутньому – ось головні умови для того, щоб бути народом» [186, с. 11].

«всі ентузіязми, ввесь фанатизм, всі горіння мільйонів, вириваючи їх, у критичні моменти життя, поза рамки їх буденних турбот та егоїзмів у напрямку одної великої мети» [82, с. 255].

Власне, таке розуміння нації як понадчасової цілісності виникло, здається, ще у націоналізмі ранньоромантичного періоду у німецького історика Юстуса Мьозера (1720 – 1794). Саме він розглядав націю як пронизану національним духом єдність поколінь померлих, тих, які живуть зараз, і тих, хто буде жити в майбутньому. Відтак діти відповідають за гріхи батьків: вони ж бо пронизані однією й тією самою сутністю і в цій сутності окремі індивіди чи цілі покоління одне й те ж саме[1]. З такою характеристикою нації перегукується й «вічна» нація Д. Донцова. Вона поширюється на всі три часові виміри – теперішній, минулий і майбутній, – кожен з яких може стати головним залежно від ситуації. У Д. Донцова серед трьох модусів часу також відсутня стабільна ієрархія теперішнього часу. Теперішнє може служити минулому або майбутньому залежно від ситуації. Така «плаваюча» ієрархія знецінює життя людини в точці «тепер», а тому вона може виявитися лише засобом для реалізації чергової великої мети, що постулюється Д. Донцовим інколи в минулому, але найчастіше – в майбутньому.

Перебування у стані національної ідентичності приводить до глибоко специфічного сприйняття минулого нації, що в чомусь подібне до того виду історії, який ще Ф. Ніцше назвав антикварним (поряд із монументальним і критичним). Антиквар із «вірністю і любов'ю» виявляється у минуле, «звідки він походить, де він відбувся; цим пієтетом він ніби складає подяку за своє існування» [159, с. 218]. Проте антикварна історія може зберігати вже існуюче, але не може *творити* нового. Нове, можливе тільки внаслідок творчої вольової дії, завжди зазіхає на певні святощі, які, у свою чергу, вже овіяні шаною і пієтетом. Посягання на них з боку дієвої людини вважається виявом

[1] Детальніше про це див., наприклад: [151, с. 236 – 273] та [121, с. 173 – 176].

неповаги й блюзнірства. Отже, антикварна історія має і свій негативний прояв, коли стає на заваді сьогоденню, вона вироджується, «коли свіже життя сьогодення перестає її надихати й одухотворювати» [159, с. 221].

«Вдячне» схиляння перед історією зустрічається і в Юліана Вассияна, щоправда, у нього вона завжди служить сьогоденню. Для нього історія нації – це не профанний набір змертвілих фактів, це живий оригінал, «сповнений тілом, кров'ю і духом так достатньо і вимовно, що він заявився живою індивідуальністю на картах світової історії» [40, 5, с. 14]. Пізнати автентичну історію нації здатен лише відданий нації індивід, оскільки вона пізнається «внутрішніми голосами життя» і правильно сприймається «єдино душею». Робити ж висновки про своє минуле індивід повинен не з претензіями на об'єктивність, а із

> «синівською відданістю подяки і пошани, а цінувати її можна лиш як безумовне і нічим незмінне добро, що його треба берегти власним творчим зусиллям у подібний спосіб, як воно творилося колись подвижним життям предків» [40, 5, с. 14].

І тоді прочитана на такий кшталт у «книгах буття нації» історія «буде мати нетлінну силу» для оволодіння сучасністю і майбутнім. Адже відсутність зв'язку з минулим (відірваність від коренів) не дозволяє вибудувати національну ідентичність у сьогоденні, а це означає, що годі сподіватися на встановлення зв'язку з майбутнім (відсутність свого «завтра»). Як бачимо, достатньо конкретними аргументами у Ю. Вассияна обставляється той зв'язок з минулим, який ще можна назвати історичною ідентичністю й завдяки якому індивід ототожнює себе з нацією.

Отже, обмежившись такими типами ідеологій, як народництво, консерватизм і націоналізм, ми виходили з рівня їх поширеності серед українських інтелектуалів та сили їхнього впливу на формування специфіки української філософсько-історичної думки. Що стосується лібералізму, то ця ідеологічна доктрина не набула великої популярності серед українців першої половини ХХ століття (хоча деякі відомі інтелектуали, серед яких

Богдан Кістяківський, Володимир Вернадський, Михайло Туган-Барановський, Агатангел Кримський, і виявили себе відвертими прихильниками ліберального світогляду). Проте ці поодинокі факти участі українських вчених у загальноросійському ідеологічному та політичному русі ще не є свідченням популярності *національної* форми лібералізму зазначеного періоду.

2.2. Філософський та науковий контекст

У попередньому підрозділі ми розглянули зовнішні ідейні обставини (світогляди, ідеології), що прямо чи опосередковано вплинули на формування особливостей української філософсько-історичної думки, то у цьому – зупинимося на тих філософських ученнях, у межах яких розвивалася думка українських інтелектуалів. Тобто мова піде про внутрішні, іманентні впливи одних ідей на інші, внаслідок чого відтворюється логіка саморозгортання філософських ідей.

У розвитку української філософсько-історичної думки цього періоду можна досить чітко зауважити кілька тенденцій, які ми виділяємо за критерієм перебування в обрії відомих західноєвропейських філософських течій та шкіл. Беручи за основу саме такий критерій, ми відштовхувалися при цьому від ідей Дмитра Чижевського про приналежність України до Західної цивілізації. Нижчеподана цитата може здатися задовгою, однак вона напрочуд точно характеризує погляди автора на справжнє місце української філософії і, ширше, культури в колі світових цивілізацій.

> «…Українська культурна історія, – пише він, – дійсно була завжди реально зв'язана з культурним розвитком європейського світу. І то не в розумінні постійної «залежности» від «заходу», не в тому розумінні, що український розвиток завжди підлягав західнім «впливам», відбивав на собі ті культурні стилі, що панували на Заході, переймаючи їх відтіля. Звичайно, і не в тому розумінні, що український розвиток проходив паралельно з

західньоєвропейським через ті самі стадії. Сенс застосування загальноєвропейської схеми культурного розвитку до українського минулого лежить в тім, що цим самим український культурний розвиток мусимо визнати складовим елементом загальноєвропейського, українську культуру — елементом європейської цілости; коли український культурний розвиток проходив ті самі стадії, що й європейський взагалі, то не тому, що на Україну приходили ззовні «впливи», на Україні чинять «чинники», «фактори» чужого походження, а тому, що Україна, яко частина європейської культурної цілости; переживає ті самі внутрішні процеси, що й цілість, до якої вона належить» [240, с. 29][1].

Результатом такої типологічної єдності стає осмислення української національної дійсності *у складі* ідейного розвитку Заходу.

1.2.1. Позитивізм

У другій половині XIX століття, за епохи бурхливого розвитку техніки, прикладних і теоретичних наук, зміни їх соціального статусу, індустріальної трансформації західного світу, тобто всіх тих факторів, які у свідомості західної людини спричинили створення образу «розчаклованого світу» (М. Вебер), з'являється філософське вчення, що претендує на адекватне вираження цієї ситуації, – позитивізм. Позитивізм, підносячи науку і засуджуючи метафізику, утверджуючи віру в прогрес і

[1] Як бачимо, Д. Чижевський тут твердить не про «зв'язок» із європейською духовною традицією чи «прихід» до неї, а про «внутрішню» приналежність України Європі. Натомість, в історика-емігранта О. Лащенка зустрічаємо момент такої конкретизації цієї тези. Він пише, що з Європи «повинні ми взяти те, що потребуємо, і перетравити в собі… Духова Европа, проте, не сміє обмежувати нашу волеву свободу, не сміємо імітувати кон'юнктуральну «Европу», допасовуватись «Европі», але маємо досконало пізнавши її, здобути» [137, с. 237]. Цю цитату Лащенка можна витлумачити так: у цілому європейська духовна традиція не однорідна, вона дозволяє через засвоєння єдиного для європейських народів цивілізаційного «генотипу» культивувати також і свою національну неповторність. «Здобути» Європу – це й означає засвоїти той європейський цивілізаційний «генотип».

наукову раціональність, не міг не викликати прихильного ставлення у значної кількості європейських інтелектуалів.

Виникнення позитивізму пов'язують з іменем французького філософа Огюста Конта (1798 – 1857). Позитивісти задекларували свій рішучий розрив із метафізикою, під якою вони розуміли всю передуючу їм філософію. Існує лише єдиний світ – світ феноменів, і пояснювати його, залучаючи якісь першосутності, що знаходяться в основі нашого досвіду, вони вважають не вартими. Адже немає можливості вийти за межі нашого досвіду й тому ставити питання про якусь основу досвіду, що лежить позаду самого досвіду, безглуздо, відтак й історія не потребує якоїсь філософії, що стояла би над нею як наукою. Проте, на їхню думку, це зовсім не означає, що виключається синтез історичного знання чи наявність узагальнюючих висновків із історичних досліджень. Таке неприйняття позитивістами сучасної їм філософії, а отже, і минулої та сучасної філософії історії, призвело до того, що ними був створений впливовий варіант філософії історії, начебто вільний від релігійних та метафізичних забобонів і такий, що відображає процес емансипації ratio, ставши, врешті-решт, новою метафізикою історії, як, наприклад, у О. Конта з його періодами історії людства – теологічним, метафізичним і позитивним. Конкретно пред'явлена філософсько-історична проблематика у позитивістів стала предметом уваги нової науки про суспільство – соціології (і особливо тієї її частини, що на противагу статиці називається динамікою). І якщо традиційна історіософія тлумачить насамперед духовний зміст історії, майже повністю ігноруючи конкретику історичної науки, то позитивісти намагаються вибудовувати теоретичні історичні моделі як пряме продовження емпіричних досліджень.

Соціокультурні й природні явища з точки зору позитивістської доктрини як емпіричної версії натуралістичного підходу до історичного процесу є якісно однорідними. Тому історичний процес і його складові не становлять собою якісно нової, порівняно з природою, реальності. Це, у свою чергу, означає, що їх пояснення можливе за допомогою законів

природи. Взагалі, на їхню думку, вся система суспільних наук повинна будуватися за моделлю фізичних наук, використовуючи її методологічні настанови[1]. Важливим для позитивізму також є перебільшення ролі досвіду та почуттєвих чинників у історичному пізнанні, а також вимога «ціннісної нейтральності», згідно з якою дослідник мусить утримуватися від будь-яких ціннісних суджень щодо природи явищ, які вивчаються.

О. Конт, відкривши науку соціологію, вважав, що тим самим подолав усю попередню метафізичну філософію історії, до того ж інше місце відвів й історичному пізнанню. У контівській схемі до суспільних наук належали дві дисципліни: пояснювальна (теоретична) наука про суспільство – соціологія та описова (фактографічна) наука про суспільство – історія. У послідовників Конта у галузі методології науки – Джона Стюарта Міля (1806 – 1873), Герберта Спенсера (1820 – 1903) і навіть у Фридриха Енгельса (1820 – 1894) – розуміння історії як описової частини суспільствознавства (якій надається другорядний статус щодо до пояснювальної частини суспільствознавства), зберігається. Як писав англійський теоретик історії Робін Джордж Колінгвуд (1889 – 1943):

> «… Конт запропонував: нехай буде нова наука на ймення соціологія, і нехай вона починається із відкриття фактів людського життя (чим займаються сьогочасні історики), а потім переходить до відкриття причинних зв’язків між цими фактами. Таким чином соціолог буде таким собі суперісториком, що підносить історію до рангу науки, по-науковому осмислюючи ті самі факти, що їх історики осмислюють лиш емпірично» [123, с. 191].

Позитивістські настанови О. Конта і його послідовників, які вимагали, щоб історичні факти використовувалися в як

---

[1] На думку французького історика-позитивіста Іполіта Тена (1828 – 1893), «история – наука, аналогичная не геометрии, а физиологии и зоологии. Так же, как существуют определенные, но не поддающиеся количественному измерению отношения между органами и функциями живого тела, существуют и определенные отношения, которые не могут быть выражены в цифрах, между группами фактов, составляющими социальную и моральную жизнь» (цит. за: [96, с. 246]).

сировина для чогось більш важливого, ніж самі ці факти, розділяло, крім філософів, і багато істориків.

Для звичних позитивістських уявлень історичний факт, як бачимо, є таким же однорідним, як і у природознавстві чи соціології. Він є своєрідним пасивним відображенням у свідомості суб'єкта пізнання образу об'єктивної дійсності, яке наділяється значеннями істинності. Складність полягає в тому, що у природознавстві факти визначаються безпосередньо через чуттєве сприйняття, а для проминулої дійсності такий підхід щодо встановлення явища як факту не застосовний. Однак історики-позитивісти визнавали реальність минулого, вважаючи, що безпосередньо воно дане у вигляді документів та речових пам'яток. Те, що не зафіксоване в документі не існує й у минулому. Звідси таке уважне, часто благоговійне ставлення до документів, де найбільш точно відображене минуле у фактах. Причому самі факти розглядались як абсолютно не залежні від суб'єкта, що їх пізнає, та його оцінок. У позитивізмі фактично існує культ фактів, але, відмітимо, за рахунок ігнорування проблеми пояснення. Проте функцію пояснення у позитивізмі, як уже зазначалося, виконує зовсім не історія, а соціологія. Вона вирішує своє теоретичне завдання, роблячи на основі достовірних фактів індуктивні висновки, тобто аргументовано пояснюючи їх.

Отже, на рівні позитивістської методології схема добування наукового історичного знання виглядає так: історичне узагальнення отримується внаслідок накопичення фактів, що уявляються автономними. Дослідження чітко поділяється на дві частини: реконструкцію фактів і встановлення закономірностей, причому факти видобуваються лише шляхом критичного аналізу повідомлень історичних джерел, а закони встановлюються шляхом узагальнення цих фактів, кожний із яких розглядається як ізольований від інших та незалежний від позиції дослідника. Історію у позитивізмі розуміють як не належний людині, наперед заданий, тобто об'єктивний процес. Намагання поставити дослідження історичного процесу на строго наукові рейки призвело позитивістів до особливої актуалізації ідеї прогресу (поступу). Як відомо, для самого О. Конта формулою поступу є

закон трьох стадій розумового розвитку людства – теологічної, метафізичної та позитивної. Власне, ця теорія поступу і є новою філософією історії у самого О. Конта.

Однак надалі, за висловом усе того ж Р. Дж. Колінгвуда, історики «переконувалися, що їхня справа – визначати факти, користуючись цим критичним методом і відкидаючи запрошення позитивістів поспішити до гаданої другої стадії, до відкриття загальних законів. Отже, історики, котрі були здібнішими й сумліннішими, спокійно відхилили претензії контівської соціології; вони ж бо вважали достатнім для себе завдання відкрити й констатувати самі факти; як у відомому виразі Леопольда фон Ранке: «Wie es eigentlich gewesen» [«Як воно власне було насправді»]. Історія як знання індивідуальних фактів поступово відокремлювалась, стаючи самостійною дисципліною, від науки як знання загальних законів» [123, с. 191].

Для того, щоб стало можливим вживання понять «поступ», «еволюція», необхідно усвідомити наявність процесу соціальних змін, і тут, як правильно зазначив сучасний соціолог І. Валерстайн, наголошуючи на соціальних передумовах ідеї поступу, саме

> «французская революция была культурным водоразделом в идеологизации истории современной мир-системы в том смысле, что она привела к утверждению идеи, что социальное изменение, а не социальное статистическое равновесие является нормальным как в нормативном, так и в статистическом смысле этого слова. Тем самым была поставлена интеллектуальная проблема, как регулировать, ускорять, замедлять и иначе воздействовать на этот нормальный процесс изменений и эволюции» (цит. за: [193, с. 320]).

Таким чином, вчення про поступ на рівні історіософії й такі новації на рівні епістемології історичного пізнання, як увага до одиничного історичного факту, теоретичні узагальнення, які мають право на існування лише внаслідок обробки емпіричного пласту історичного пізнання, – це і становить те, що можна назвати позитивістською філософією історії.

Тяглість історії й історія тяглості

Першими ретрансляторами позитивізму в український інтелектуальний простір стали Володимир Лесевич (1837 – 1905), Михайло Драгоманов (1841 – 1895) та Володимир Антонович (1834 – 1908). Серед українських інтелектуалів початку XX століття виразні позитивістські інтенції ми можемо спостерігати у І. Франка та М. Грушевського. Більше того – вся українська історична наука цього часового відтинку розвивалася під впливом позитивістської парадигми історичного пізнання, яка часто редукується до наукової як такої.

Михайло Грушевський, наприклад, захоплення позитивістською методологією проніс крізь усе своє творче життя, маючи соціологічними кумирами передусім О. Конта, Г. Спенсера, В. Вундта. Навіть після повернення з еміграції у вже «совєтську» Україну (1924 рік) він зробив обов'язковою для вивчення своїми аспірантами книгу Ернста Бернгайма (1850 – 1942) «Вступ до історичної науки», у якій систематизовано філософсько-історичні вчення з позитивістських позицій, конкретніше – з позицій психолого-генетичного тлумачення історії у межах позитивізму. Серед методологічних новацій позитивізму, що полонили М. Грушевського (в окремих випадках, – в останніх томах «Історії України-Руси», навіть у негативний бік), – увага до одиничного факту. Крім цього, він постійно дотримується у своїх творах принципу соціального детермінізму щодо розуміння причинної зумовленості діяльності окремої

> «людини законами еволюційного, прогресуючого розвитку всього суспільства, яке у плині свого саморозвитку висуває на поверхню активних індивідів, здатних найповніше виразити інтереси своєї епохи чи середовища» [263].

Найбільш випукло, все ж таки, зв'язки з позитивізмом простежуються у творчості Івана Франка, який мав вплив як на його світоглядну еволюцію, так і на наукову та літературну діяльність. Теоретичні основи світогляду І. Франка активно формувались у 70-ті роки XIX століття, і тому на початку своєї творчої діяльності як справжній син свого часу, Франко не міг не зазнати впливу панівних інтелектуальних практик, у яких

уособлювалися тодішні ідеали науковості у галузі соціальних наук. Поряд із позитивізмом у цьому місці доречно назвати також соціал-дарвінізм і різні версії соціалістичних вчень[1]. Надалі ці впливи у бік зменшення простежуються й на пізніших етапах його творчості. Тут не можна не погодитися з істориком філософії І. Захарою, який пише, що

> «позитивістом у класичному розумінні цього слова І. Франко не був, однак багато цікавого, того, що відповідало його думкам і переконанням, він міг використати, знайомлячись з творами репрезентантів цього філософського напрямку» [91, с. 181].

Справді, у контексті своєї доби І. Франко не міг не потрапити під сильну дію авторитету позитивістської доктрини, яка розхитувала стійкі у сфері розуміння історії умоглядні концепції, підривала позиції провіденціалізму, стимулювала пошуки нових джерел у ході історичного пізнання, розроблення методики їх аналізу. Позитивізм також допомагав ствердитись уявленням про об'єктивні закономірності, що притаманні історичному процесу та прогресивний, поступальний рух історії. Тому І. Франко, незважаючи на те, що ніколи не був сліпим прихильником позитивістської доктрини, а швидше поділяв загальний позитивістський умонастрій, який часто ототожнював узагалі з науковим, все ж таки деякі конкретні напрацювання позитивізму використовував охоче, і не лише в молоді роки, а й на зрілому етапі своєї інтелектуальної еволюції.

Перше, що взяв молодий І. Франко (зрозуміло, ще не маючи практичного досвіду дослідження історичного процесу), від позитивізму, так це уявлення про тотожність методології, що застосовується у природничих науках, із методологією, яка використовується під час дослідження історичного буття людини. Друге – це взагалі непомічання на рівні закономірностей принципової відмінності між світом соціокультурним і світом

---

[1] Виходячи з таких сцієнтистських оптимістичних уподобань, стає зрозумілим і несприйняття І. Франком такого філософа, як Фридрих Ніцше. Ідеї останнього він характеризує як «блискучу, але фальшиву балаканину, сю справді анархістичну філософію, роблену «без царя в голові» [213, с. 203].

природним, тому й «науки суспільні ніяким чином не можуть відриватися від грунту загального природознавства, бо тільки на тім грунті й можливий їх зріст» [210, с. 83]. Існує один ідеал науковості, найбільш повно зреалізований у практиці природничих і точних наук, – суспільні ж чи історичні науки його повинні просто копіювати (цікаво, що «батько позитивізму» О. Конт нововідкриту ним науку соціологію теж називав «соціальною фізикою»). Даючи визначення історичній науці, І. Франко пише:

> «під історією розуміємо слідження внутрішнього зв'язку між фактами, т. є. таке угрупування поєдинчих, важніших і дрібніших фактів, щоб з них виходив якийсь сенс, т. є. щоб видно було певні основні закони природні, правлячі тими фактами і викликаючи їх» [210, с. 77].

Знову ж таки, саме «природні закони» є основою історичних фактів, тобто людська історія не виходить за межі природного буття і тому

> «именно ті самі закони біологічні, викриті в біології, сміло» можуть бути «приложені й до чоловіка, до суспільності зі всіми її матеріальними і духовними здобутками» [210, с. 82].

Виходячи з першості математично-природничого критерію науковості, молодий І. Франко твердить, що історична наука ще «не дійшла до тої степені певності, що математика або астрономія», ще не дійшла і «можемо сказати напевно, що й не дійде ніколи» [210, с. 77]. Тоді, можливо, історія – це просто інший тип науки зі своїми критеріями науковості? Звичайно, таких питань І. Франко ще не ставить, однак визнає, що історія стає постійною переінтерпретацією, її постійно доповнюють, як він пише,

> «власний розум, власна логіка і власне чуття історика. А як їх поповнить, се именно залежить від того, під якими впливами розвились його розум і чуття. Історія назавсігди останеться таким будинком, котрий кожне нове покоління в більшій або меншій часті перебудовує і пересипає відповідно до власних потреб, до власних поглядів» [210, с. 77].

Але, тут же потрібно зауважити, така жорстка детермінованість уявлень про минуле сучасністю і світоглядом історика повинна була б виключати критерії об'єктивності й строгості наукових знань, що було притаманне якраз позитивістському розумінню історії.

Ще в одній із перших своїх статей – «Наука і її взаємини з працюючими класами» (1878) – І. Франко намагається дати класифікацію всіх наук, де також помітний вплив позитивістських структурувань. Так, поділивши науки на два розділи – ті, що вивчають світ зовнішній (природничі науки), й ті, що вивчають людину (антропологічні науки), І. Франко, як і «пізній» О. Конт, вивершує всю будову наук про людину етикою [209, с. 39]. Науку, яка знаходиться на нижчому щаблі, ніж етика, він (як і ще один представник «першого позитивізму» Дж. С. Міль) називає «суспільною економією» [209, с. 39].

Починаючи з другої половини 90-х років XIX століття у світогляді І. Франка бачимо відчутну трансформацію щодо інтерпретації деяких принципів функціонування суспільства та способів його осмислення: він активно береться критикувати марксистську версію соціалізму, суб'єктом історичного процесу у нього перестає бути народ, натомість увага перекидається на феномен нації, підноситься роль героїчної особистості в історії тощо. На цьому етапі вже немає відвертого копіювання певних позитивістських ідей, але деякі оригінальні «ходи» Франкової думки, як на наш погляд, навіюються все ж тією позитивістською теорією[1]. Мова йде про теорію кількох «факторів» історичного розвитку в позитивістській доктрині й навіяне нею подібне вирішення питання у статті І. Франка «Поза межами можливого».

Що є причинами руху історії? І, власне, скільки цих причин? Марксизм твердить про вирішальну роль в історії економічного чинника. На противагу марксизму з його

[1] Звичайно окремі позитивістські здобутки, наприклад, у галузі вивчення психології несвідомого та застосування їх до естетичної сфери, й далі продовжують привертати його увагу в праці «Із секретів поетичної творчості» (1898) [148, с. 127 – 139].

«однобічним» підходом до причин виникнення історичних явищ позитивізм запропонував ідею «багатофакторності», що проявилася в теорії взаємодії безлічі чинників суспільного життя[1].

Історична закономірність як щось єдине розпадається на сукупність зовнішніх причин і лише в найбільш загальних рисах визначає рух історії. Це означає, що ідея якоїсь однієї головної історичної закономірності замінюється у позитивізмі на теорію багатофакторності історичного процесу. Історія, таким чином, стає тоді результатом одночасної взаємодії найрізноманітніших факторів: економічних, правових, моральних, релігійних, що розглядаються як самостійні «приховані сили». І, зрозуміло, перевага при цьому якомусь одному фактору не надається. У XIX столітті ці погляди розвивали позитивісти О. Конт, Генрі Томас Бокл, Іполіт Тен. Так, Г. Т. Бокл (1821 – 1862) вважав, що вирішальний вплив на розвиток суспільства чинили матеріальні фактори. На перше місце він висував географічний – клімат, грунт, їжу. З часом, у міру розвитку суспільства, роль розумових і моральних факторів, на його думку, зростає. У І. Тена виникає теорія, вперше сформульована ним у вступі до першого тому «Історії англійської літератури» (1863), за якою історія рухається під сукупним впливом трьох факторів: «раси» (природні та національні особливості), «середовища» (кліматичні та географічні умови, а також соціальні й політичні обставини) та конкретного історичного «моменту» (взаємодії «раси» і «середовища» з історичною традицією). У своїй лекції

---

[1] Хоча у самій марксистській доктрині із цим *одним* визначальним фактором не все так просто. Так, у «пізнього» Ф. Енгельса в його листі до Й. Блоха можна зустріти такі думки: «… історія робиться так, що кінцевий результат завжди виходить від зіткнень багатьох окремих воль, причому кожна з цих воль стає тим, чим вона є, знов-таки внаслідок великої кількості особливих життєвих обставин. Таким чином, є безліч сил, які перехрещуються, безконечна група паралелограмів сил, і з цього перехрещування виходить одна рівнодіюча – історична подія» [87, с. 373]. І якщо цю цитату вирвати із контексту листа, то може справді видатись, що Ф.Енгельс також є прихильником теорії багатофакторності.

«Найновіші напрямки в народознавстві» І. Франко слідом за своїм ідейним натхненником І. Теном також стверджує, що

> «…розвиток усього люду залежить швидше від сталих причин, таких як клімат, раса (або змішування рас), географічна конфігурація і геологічна будова краю, сусідство інших народів і т. п., ніж від минулих причин, таких як війни, добрі і злі королі, більша або менша кількість славних і видатних мужів і т. п.» [215, с. 261].

Тим часом і саму ідею багатофакторності І. Франко намагається застосувати до аналізу сфери українського національного життя. Коли ми аналізуємо конкретну історичну подію, то ідея одного головного фактора як єдиної причини виникнення саме цієї події не спрацьовує – вона стає занадто абстрактною. І. Франко критикує марксизм за те, що у «розумінні движучих сил у історії людства» він займає односторонню позицію «економічного матеріалізму чи фаталізму».

> «Для Маркса і його прихильників, – продовжує він, – історія людської цивілізації, то була поперед усього історія людської продукції. З продукції матеріяльних дібр, мов літоroслі з пня, виросли і соціальні і політичні форми суспільності, і її уподобання, наукові поняття, етичні і всякі інші ідеали» [219, с. 283].

Звичайно, зайве заперечувати, що спосіб виробництва матеріальних благ відіграє важливу роль в історичному процесі, проте очевидна для І. Франка є й інтелектуальна (і навіть уявна) зумовленість такого виробництва. Справді, що «гонить чоловіка до продукції, до витворення економічних дібр? Чи тільки потреби желудка?» [219, с. 283], – запитує він, і відповідає,

> «що ні, а цілий комплекс його фізичних і духовних потреб, який бажає собі заспокоєння. Продукція, невпинна і чимраз інтенсивніша культурна праця – се виплив потреб і ідеалів суспільності. Тільки там, де ідеали живі, розвиваються і пнуться чимраз вище, маємо й прогресивну і чимраз інтенсивнішу матеріальну продукцію» [219, с. 283 – 284].

До таких ідеалів, що зумовлюють рух української історії, він зараховує й ідеал української політичної самостійності. І

нехай такий ідеал, як «синтез бажань, потреб і змагань», з точки зору теперішніх реалій лежить «поза межами можливого», але

> «тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи, може, звернемо на зовсім інші стежки» [219, с. 285].

Отже, в І. Франка на противагу «матеріалістичному фаталізму» виразно проступає взаємодія принаймні *двох факторів* підґрунтя історичного процесу – економічного та ідеального. Аналізуючи ж конкретні історичні події, спостерігаємо, що таких факторів, які зумовлюють виникнення тієї чи іншої ситуації може бути ще більше. Проте інколи (як, наприклад, у випадку з українською політичною нацією) ідеальний фактор виходить навіть на перше місце, обумовлюючи матеріальний. Відтак українська нація постає не лише результатом об'єктивних процесів у суспільному житті, а й суб'єктивного інтелектуального конструювання.

І. Франко свої погляди і, власне, підхід до життя неодноразово називає раціоналізмом. Хоча зрозуміло, що раціоналізм тут виступає не як філософська категорія, хоча б тому, що традиційний філософський раціоналізм передбачає орієнтацію на визнання упевненості в існуванні ідей до почуттєвого досвіду, застосування насамперед дедуктивного методу в процесі пізнавального акту, а отже, практикування спекулятивної дедукції із певних апріорних «першопринципів». У цьому місці доречно згадати Рене Декарта із його «вродженими» ідеями і привести на противагу такій позиції переконання молодого І. Франка про те, що

> «справжня наука не має нічого спільного з жодними надприродними силами, з жодними *вродженими ідеями* (курсив наш. – В. А.) з жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом…» [209, с. 32].

Раціоналізм І. Франка в цьому разі потрібно розуміти швидше у буденному значенні, як просте прагнення

користуватися логікою під час розгляду актуальних проблем[1]. Якщо ж робити якісь попередні висновки про панівний метод, яким він послуговується у своїх дослідженнях, то це швидше індуктивний метод і емпіричний спосіб добування нових знань.

Досліджуючи проблему емпіризму, потрібно у першу чергу вказати на думку «раннього» І. Франка про те, що наука відкриває істинні факти як простий «відбиток дійсності і живої природи в мислячім умі чоловіка» [212, с. 187], а вже в «Ukraina irredenta» (1895) стверджує, що

> «… історик-еволюціоніст знає добре, що ніяких простих фактів нема, що кожен факт – це здобуток неозначеного числа інших фактів і всякий висновок з минулих фактів на будучі факти є заключування з мало відомого на менш відоме» [214, с. 390 – 391].

Отже, в І. Франка є первинні дані про світ, що називаються фактами, і є висновки із цих фактів, тобто те, що за позитивістськими уявленнями є вже теорією. Між іншим, за методологічними принципами істориків-позитивістів історики повинні займатися світом цих первинних фактів, добутих із достовірних джерел, а вже соціологи, проаналізувавши й узагальнивши, роблять висновки і подають їх як систему понять, абстрагованих від певної історичної дійсності й таких, що мають за мету зробити її зрозумілою, тобто вираженою у

[1] Тут потрібно нагадати одне з найвдаліших розмірковувань про «буденний раціоналізм» І. Франка, що належить перу українського поета й публіциста Євгена Маланюка (1897 – 1968). В одній зі своїх статей він пише, що «при всім незаперечнім темпераменті Франка, при всім глибоко, щоправда, захованім жарі його серця, почуття Франка – в його поетичній творчості – завжди проходить крізь суворий фільтр його інтелекту. Можна заризикувати припущення, що навіть безсумнівно емоціонально свою енергію він умів не раз якби трансформувати в енергію інтелектуальну, сили «діонісійського» походження – піддати мірі і цілеспрямованости чисто «аполлонійським»… Світ його почувань, внутрішні «стихії» його єства, бурі й негоди його серця є – в його поезії – завжди контрольовані потужною, але й формотворчою! – силою *розуму*. І це не випадок, що від молодих літ Франко-поет неустанно оспівує саме «розум владний… І, здається, трудно знайти в світовій поезії такого натхненного, такого аж «одержимого» співця саме розуму-інтелекту, розуму-ratio, либонь в чисто Декартівськім сенсі цього поняття» [149, с. 70].

взаємозв'язаній сітці логічних понять, різні співвідношення яких і є соціологічними законами. І. Франко відзначає, що, підіймаючись на все вищі щаблі абстрактності, висновки стають менш достовірними. Відступ від канонів позитивізму спричинений розумінням складності природи факту, який уже містить у собі загальне як висновок із інших фактів, тобто факт, як скажуть пізніше методологи науки, «навантажується» певною теорією. У вищенаведеній цитаті цікаве використання І. Франком центральної категорії позитивізму Г. Спенсера – «еволюціонізм», що, як бачимо поєднується у цьому випадку з поняттям «історик».

«Пізній» І. Франко інколи навіть прямо критикує позитивістський підхід на рівні методологічних настанов. Так, не сприйнявши у відомого українського історика М. Грушевського культ одиничного факту й небажання вибудовувати генералізації, він пише, що

> «автор кладе головну вагу на аналізування історичних явищ, але не має дару групування історичних фактів; от тим-то при всій глибокій обдуманості його плану важні історичні події, а ще більше визначні історичні діячі тонуть у масі подробиць та роздумувань» [224, с. 453 – 454].

Групування ж фактів можливе за певним критерієм, який не може не бути абстракцією; це означає, що такий критерій, по-перше, не є фактом, по-друге, він покладений в основу певної сукупності фактів. Таке ж неприйняття самодостатнього захоплення позитивістами одиничним історичним фактом помічається й у статті «На склоні віку», де І. Франко зазначає, що наука «виемансипувалася від догм і формул нібито і пішла ритися в дрібницях» [220, с. 295].

Таким чином, аналіз проблеми зв'язку І. Франка з позитивізмом у філософських рефлексіях над історичним процесом та специфікою його пізнання виявив цілий спектр використання ним набутків позитивізму: від прямого наслідування через творче використання й аж до критики окремих елементів позитивістської теорії. Проте ще раз підкреслимо, що І. Франко не був сліпим адептом, йому

притаманне «вільне» поводження з набутками позитивізму. Варто також ще раз нагадати, що саме позитивізм і матеріалістичні доктрини історії стали філософським підгрунтям як поглядів І. Франка, так і всього народницького типу світогляду.

1.2.2. Неокантіанство

На відміну від позитивізму неокантіанська теорія історичного пізнання серед українських інтелектуалів початку ХХ століття не набула великої популярності. Наслідування неокантіанської пізнавальної стратегії ми спостерігаємо лише у ранніх статтях Богдана Кістяківського (1868 – 1920), філософа права та відомого ліберального діяча, який особисто позиціонував себе прихильником баденської школи цієї течії[1].

У межах епістемологічної філософії історії саме баденська (південно-західна) школа неокантіанства зробила особливий наголос на методологічних проблемах історичної науки. Представники цієї школи Вільгельм Віндельбанд (1848 – 1915) та Генріх Риккерт (1863–1936) поширили (поряд із В. Дильтаєм (1833–1911)) кантівську критику наук на соціально-історичне знання, при цьому виділивши об’єктивну відмінність історичних наук від наук природничих. Так, В. Віндельбанд убачав основну відмінність «наук про дух»[2] від «наук про природу» у різниці методів, які застосовуються під час дослідження. За такого підходу методом науки поділяються ним на номотетичні (від грец. νομουετική – законодавче мистецтво) та ідіографічні (від грец. ἴδιος – особливий і γράφω – пишу). Номотетичний метод, який притаманний наукам про природу приводить до відкриття

[1] Хоча в його статтях зустрічається й термінологія представників марбурзької школи неокантіанства. Так, одну зі статей, написану в 1906 році, він назвав «На захист науково-філософського ідеалізму». Однак термін «науково-філософський ідеалізм» на означення своїх поглядів не раз використовували і представники саме марбурзької школи.

[2] Термін «науки про дух» (Geisteswissenschaften) виникає внаслідок перекладу німецькою мовою терміна «moral science» англійського позитивіста Дж.Ст. Міля. Доречно нагадати, що Риккерт називає їх «науки про культуру». «Науки про дух» протистоять «наукам про природу» (Naturwissenschaften), що в тому ж таки позитивізмі вважаються ідеалом наукового знання.

загальнообов’язкових законів. Автономія ж наук про дух (гуманітарних у сучасній інтерпретації, включаючи історію) базується на використанні ідіографічного методу. Індивідуальна історична подія, згідно із цим методом, описується у всій її неповторній специфічності, а не підводиться під загальне (яким є закон). Г. Риккерт уточнив: «Одна і та ж реальність може виступати як природа, поки ми мислимо її під знаком загального, і як історія, коли ми беремо її у відношенні до одиничного».

Повертаючись до Б. Кістяківського, вважаємо за необхідне вказати на деякі факти біографії цього дослідника. Через переслідування за революційну діяльність з боку російських властей він деякий час перебував за кордоном, де й продовжив отримання вищої освіти у Страсбурзькому та Берлінському університетах. Навчався у відомих соціологів та філософів Г. Зіммеля, Р. Штаммлера, А. Рігля, захистив у 1898 році докторську дисертацію «Суспільство та індивід. Методологічне дослідження», керівником якої був Вільгельм Віндельбанд [55, с. 63]. У свої подальші, досить часті, приїзди до Німеччини він налагодив дружні стосунки з Г. Риккертом та Максом Вебером (1864 – 1920), відомим соціологом, що також розвивав у своїх дослідженнях напрацювання цієї школи. М. Вебер обрав саме Б. Кістяківського бути консультантом під час написання своєї роботи про політичні партії в Росії [243, с. 137].

Безперечно, неокантіанство баденської школи мало на Б. Кістяківського найглибший вплив. Піддаючи критиці позитивістський варіант соціології, Б. Кістяківський наполягає на перегляді всіх основ соціального пізнання (потрібно відразу наголосити, що в неокантіанстві соціальне знання й історія розрізняються не досить чітко). Саме тому він і пропонує філософські прийоми критики запозичити у баденської школи, яка проголошується ним «справжнім науково-філософським ідеалізмом».

Богдан Кістяківський узвичаєно розглядається як російський соціолог та філософ права початку XX сторіччя, а також є яскравим представником «Срібного віку» російської культури, зокрема це підтверджує його участь у знаменитому

збірнику «Вехи». Проте на рівні етнічного походження однозначно ідентифікував себе українцем (наприклад, підписував свої публіцистичні статті *Украінець,* і, врешті, саме таке самоусвідомлення й привело Кістяківського-ліберала до розриву із іншим ідеологом лібералізму – Петром Струве (1870 – 1944), прибічником українофобських поглядів). Звісно, за конкретно-історичних умов імперської Росії подібна ідентичність не могла не бути суперечливою (хоча б тому, що поєднувалась із лояльністю до моделі політичної «единой русской нации»), однак ми розуміємо, що це, швидше за все, масовий тип націєвідчуття в умовах відсутності власної держави. Таким чином, приналежність до українства на одному із рівнів самоідентичності дозволяє розглядати філософські погляди Кістяківського складовою історії української філософії[1].

1.2.3. Теорії національного характеру

Цей тип філософсько-історичного знання пов'язують здебільшого з іменем Вільгельма Вундта (1832 – 1920) – відомого німецького психолога-емпірика позитивістського напрямку та філософа, хоча витоки його слід шукати у філософії романтизму. Історія для нього – це «концентрація психічних процесів у відносно міцні та дієві вольові цілісності або ж у позитивні єдності народів та спільнот» [207, с. 174]. Закони історії є законами колективної психології, вони є результатом «саморозвитку» духу народу. За своєю суттю такі закони є не чим іншим, як психологічними законами асоціації, пристосування та аперцепції. В. Вундт навіть створив новий напрямок у науці –

[1] Ось як Б. Кістяківський пише про свій прихід до українства: «І досі я проклинаю свою долю за те, що я виховувався не в рідній школі, що у дитинстві я мало чув рідних пісень та співів, що мої фантазії були перейняті не рідними казками, що з літературою я ознайомився не рідною мовою і що я зростав чужим тому народові, серед якого я жив, чужий моєму рідному народові. Лише замолоду я почав серйозно вивчати українську мову, познайомився з українською піснею, поезією та літературою, полюбив український театр, і я вважаю, та й завжди вважав, що лише відтоді почалося становлення мене як освіченої і культурної людини» [117, с. 713].

«психологію народів» (Völkerpsychologie)[1], проте він, між тим, лише розвиває ідеї, започатковані у 50-х роках XIX ст. Гайманом Штайнталем (1823 – 1899) та Морісом Лацарусом (1824 – 1903).

Саме М. Лацарус і Г. Штайнталь, намагаючись дати наукове підгрунтя проблемі народної психології (Völkerpsychologie), взяли до уваги й історичний вимір народного життя. Вони дійшли висновку, що

> «как биография индивидуумов основывается на законах индивидуальной психологии, так и история, биография человечества, имеет свое рациональное основание в народной психологии. Итак, – психология … делает для биографии и истории то же самое, что физиология – для зоологии» [258, I-II, с. 98].

Зважаючи на те, що людина з її індивідуальною психологією завжди є суспільною істотою, тобто «вмонтованою» в певне соціальне середовище, є також і його історичним продуктом. Відтак, щоб дати визначення індивіда, потрібно відштовхуватися від суспільства, й ніяк не навпаки. Спільнота є сумою індивідуальних свідомостей у тій мірі, в якій властивості окремої свідомості співвідносяться не із самою собою, а з тим цілим, частиною якого є індивід. Врешті М. Лацарус і Г. Штайнталь роблять загальний висновок, що «…история должна объясняться из всеобщих психологических законов» [217, I–II, с. 99], адже саме їм підкоряється «дух» народу, а «дух» народу є «общее во внутренней деятельности всех индивидов народа как по содержанию, так и по форме». За такого тлумачення «дух народу» – це зовсім не гегелівський «об'єктивний дух», що виступає стадією в саморозгортанні абсолютної ідеї, це – конкретні, однакові прояви психіки певної суспільної групи, вони й становлять єдність такого «суспільного духу». Вони також є й предметом вивчення «психології народів». Таким чином, теорія

[1] Російський філософ Густав Шпет (1879 – 1937), один із найпроникливіших критиків школи «психології народів», пропонує перекладати термін Völkerpsychologie як «етнічна психологія» [257, с. 485 – 486]. Див., наприклад, назву однієї з його праць «Введение в этническую психологию» (1927).

історії стає прикладною психологією, що намагається всі міжлюдські відносини в часі пояснити за допомоги психологічної причинності[1].

Таке психологізоване розуміння історії мало прихильників і серед українських мислителів. До тих, хто пов’язував перебіг історії зі специфікою національного характеру (духу, ментальності), можна віднести Д. Чижевського, І. Мірчука, О. Кульчицького, М. Шлемкевича. Представники української культури середини XIX – середини XX століть чільно переймалися проблемою національної самоідентифікації. Власне, це і стало причиною рефлексій над специфікою національної психології та спробами пов’язати цю специфіку із історичним виміром людського буття. Д. Чижевський, наприклад, намагався поєднати романтичні уявлення про «характер народу» із вимогами строгої науковості у стилі позитивізму. Саме у його працях з історії української філософії бачимо, як категорія національного характеру може ототожнюватись із категорією світогляду, і з такого поєднання у нього формується специфіка української філософії.

Насамперед зупинимося на історичному характері смислів поняття «світогляд». Німецьке слово Weltanschauung (світоспоглядання, світогляд) активно використовується у філософській мові, починаючи з кінця XVIII століття. Вперше, мабуть, цей термін виникає у «Критиці здатності до судження» Іммануїла Канта[2]. У праці відомого німецького теолога, одного з

---

[1] На думку німецького теолога й філософа Ернста Трьольча (1865 – 1923) – психологічні закони історії В. Вундта можуть бути застосовані лише до «епох примітивної культури», до вищих культур їх практично застосувати неможливо [204, с. 358].

[2] Ось речення, в якому згадується це слово: «Адже тільки через неї (тобто надчуттєву здатність душі. – В. А.) і через її ідею ноумена, який сам не дозволяє жодного споглядання, проте кладеться як субстрат в основу споглядання світу (Weltanschauung. – В. А.) лише як явища, нескінченність чуттєвого світу *цілком* охоплюється при чистому інтелектуальному визначенні величин *під* одним поняттям, хоча його аніяк не можна мислити цілком при математичному визначенні величин *за допомогою числових понять*» [*Кант І.* Естетика / Пер. з нім. Б. Гавришкова. – Львів: Аверс, 2007. – С. 78].

творців ідеології романтизму Фридриха Шляєрмахера (1768 – 1834) «Монологи», один із розділів так і називається – «Світоспоглядання». Тут це поняття, треба відмітити як і в І. Канта, означає лише почуттєвий погляд на світ [249, с. 378 – 392]. Проте, досить швидко цей термін пов'язують зі сферою розуму. Так, уже у Георга Вільгельма Фридриха Гегеля (1770 – 1831), у його «Естетиці», зустрічається термін «теоретичний світогляд» [50, с. 192], який, щоправда, стосується лише поезії, а у Фридриха Вільгельма Йозефа Шеллінга (1775 – 1854) – «науковий світогляд» [245, с. 88]. Представник марбурзької школи неокантіанства Ернст Кассирер (1874–1945) у книзі «Життя та вчення Канта» (1918 р.) вживає поняття «світоглядна філософія»[1].

В українську мову слово «світогляд» активно запроваджується починаючи із другої половини XIX століття (одним із перших випадків його вживання є, напевно, назва твору Івана Нечуя-Левицького (1838 – 1918) «Світогляд українського народу», що друкувався у львівській «Правді» з 1868 по 1876 рік) [158]).

Однак найбільший вплив на обумовленість філософії категорією світогляду мали розробки Вільгельма Дильтая (1833 – 1911). У В. Дильтая світогляд не є продуктом лише мислення, для нього – це життєве відношення/ставлення людини до світу. Фундамент світогляду – життєві настрої, із яких потім формуються три модуси життєвих відносин – предметне осягнення, надання мети і встановлення цінностей. Як писав В. Дільтей, світогляд – це первинна «інтерпретація дійсності», через світогляд дійсність входить у свідомість, будучи вже протлумаченою (видозміненою) завдяки застосуванню до цієї

[1] У 1878 році застосовує категорію світогляду до розуміння нової (матеріалістичної) філософії також і Фридрих Енгельс (1820 – 1894). В «Анти-Дюрінзі» він пише: «Це взагалі вже більше не філософія, а просто світогляд, який повинен знайти собі підтвердження і проявити себе не в якійсь особливій науці наук, а в реальних науках. Філософія, таким чином, тут «знята», тобто «одночасно подолана і збережена», подолана щодо форми, збережена щодо свого дійсного змісту» [86, с. 136].

самої дійсності операції оцінювання, а отже і вибіркового ставлення. У статті «Сутність філософії» (1907) В. Дильтай показав, як поєднані світогляд і філософія. Світогляд утримує в собі низку припущень про те, який вигляд повинна мати філософія. Він (світогляд) відіграє роль своєрідної філософії філософії, задаючи перспективу висловлювань про цей світ, для яких філософія визначає критерії загальнозначущості. Філософія у цьому сенсі є «з'єднувальною свідомістю чи розсудливістю, що торкається життя і світу» у їх цілісності на відміну від спеціалізованих наук. Шлях перетворення світогляду в філософію у В. Дильтая змальовано так:

> «Когда мы охватываем миросозерцание (світогляд. – В. А.) в понятиях, обосновываем его и возвышаем до степени общезначимости, то мы называем его метафизикой» [76, с. 115].

Тобто світогляд містить у собі ще й «імпліцитну філософію» завдяки цілісності, загальності та докорінності світу, що схоплюється в ньому[1].

На цьому етапі смислового розвитку і зустрівся Д. Чижевський із поняттям «світогляд». Специфічно розуміючи цю інтенцію, Д. Чижевський наділив її й, крім усього іншого, ще й *надіндивідуальним* характером (світогляд часу, світогляд епохи і, врешті, світогляд народу). Так, наприклад, «народний світогляд» для нього

---

[1] Цій позиції протистоять погляди творця феноменологічної філософії Едмунда Гуссерля (1856 – 1938). У нього проблема світоглядної філософії чільно пов'язана із принципом історизму. Саме залежність світогляду від часу робить її висновки мінливими, в той час як філософія повинна бути, на думку Е. Гуссерля, науковою, тому, що «идея» науки сверхвременна, а это значит в данном случае: не ограничена никаким отношением к духу времени» [70, с. 731 – 732]. Або ще: «Миросозерцания могут спориться; только наука может решать, и ее решение несет на себе печать вечности» [70, с. 738]. Тому історизм і світогляд (світоспоглядання), що грунтується на ньому, є не більше, ніж саме «споглядання», а не поняття, це швидше «школа мудрості», ніж наукова філософія. Отже, Е. Гуссерль тут разом із неокантіанцями чітко розрізняє наукову та світоглядну філософії і, вже осібно, не приймає ідеї останньої.

«є національно-зумовлене становисько даного народу до світу та життя. Він виявляється і в тім, що цей народ у світі любить, чого в житті він уникає, що в людині найвище оцінює, до чого ставиться негативно і т.д. Розуміється, протягом віків народній світогляд не залишається все тим самим. І впливи чужих культур і великі зміни у власному житті – все це накладає відбиток на психіку народню. Народній світогляд є, таким чином, сполучення певних надісторичних та історичних елементів. Історично-зумовлені елементи, розуміється, легше піддаються зміні, ніж зумовлені певним психічним укладом нації» [236, с. 14].

«Становисько», або ставлення, у Д. Чижевського і є отим Дильтаєвим «відношенням» людини до світу, що є визначальною рисою світогляду. До того ж таке розуміння світогляду Д. Чижевським у його колективних формах фактично приводить до ототожнення його із народним характером.

Первинно поняття світогляду може бути застосоване лише до змісту індивідуальної свідомості. Щоб стати колективним, світогляд має пройти процедуру типологізації. Тип – це, з одного боку, тенденція, що внутрішньо притаманна світогляду, з іншого, у тлумаченні М. Вебера, – це теоретична конструкція, створена для класифікації та інтерпретації. В останньому випадку тип не стільки відображає дійсність, скільки формує перспективу її вивчення. Таке розуміння типу спричинене виділенням у певній групі індивідуальних світоглядів однорідних ознак та виведенням їх на надіндивідуальний теоретичний рівень, унаслідок чого виникає уявлення про певну форму *колективного* світогляду, наприклад національний світогляд. Адекватно подібна конструкція може існувати тільки на мисленнєвому рівні свідомості, проте ця конструкція часто трактується як об'єктивно значуща, тобто предмет думки перетворюється у предмет сам по собі й знову привноситься, таким чином, в емпіричну дійсність, або ж емпірична дійсність починає розчинятись у такій конструкції-ідеалі. Все це стає можливим, коли два рівні світоглядів – а) неповторні одиничні та б) ідеальні відображення їх у типах як колективні світогляди – починають зіставлятись, і світогляд у цьому разі як тип стає зразковим, «справжнім»

світоглядом. Таке змішування логічно-несуперечливого (чистого) типу та змісту індивідуальних світоглядів є результатом операції, яка із часів І. Канта називається гіпостазуванням. І якщо гегелівський «дух», приміром, будучи гіпостазованим, існує у метафізичній реальності, то у разі з національним характером (світоглядом) справа інша – він не просто гіпостазований, а ще й поміщений в емпіричну реальність. Власне, те, що ми називаємо національним світоглядом, є не більше, ніж результат історичної взаємодії індивідуальних світоглядів і перетворення тим самим індивідуальним світоглядом цієї взаємодії (функціональних відносин) у самостійну єдність. Народний (національний) світогляд (характер) відтак стає самостійною силою, що диктує умови українськості. При цьому важливе те, що саме народний світогляд – єдиний критерій національного, а не мова, культура, самосвідомість чи їх сукупність.

Сам Д. Чижевський, говорячи про народний світогляд, розуміє його як внутрішню притаманність деяких рис цього світогляду якійсь кількості *індивідуальних* свідомостей. Ці риси не є чимось раз і назавжди даним; висловлюючись мовою Сергія Кримського, – це певні «пресупозиції», «схильності», «тенденції» [129, с. 215]. І Д. Чижевський зі зрозумілою обережністю утримується і від детальної й закінченої характеристики народного характеру (світогляду) українця. Те, що визначається ним як «український національний тип», коректно називається «певними натяками» або ж таким, що носить «гіпотетичний» характер. До типових рис українського народного характеру, що вплинули на формування національного світогляду (нагадаємо, Д. Чижевський поняття «національний світогляд» і «народний характер» часто не розрізняє), він відносить

> «емоціоналізм, сентименталізм, чутливість та ліризм, що найбільше виявляється в естетизмі українського народного життя...», «поруч з цими рисами стоять індивідуалізм та стремління до «свободи» в ріжних розуміннях цього слова...», «поруч з цими двома основними рисами стоїть третя – неспокій і рухливість, більш психічні, ніж зовнішні (це і дуже позитивні риси характеру, як здібність до

прийняття нового, тенденції до психологічної еволюції, але і максимально негативні сторінки української історії – «шатость», тенденція до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм)» [236, с. 17].

До переліченої низки національних особливостей він додає також і «релігійне забарвлення», що супроводжує історичне життя українців, до того ж ці риси національного характеру обов'язково повинні мати якесь проявлення й у філософії, що і дасть змогу оцінити її як національну[1].

Як відомо, національні риси філософії у Д. Чижевського характеризуються трьома моментами, це:

«1. форма вияву філософських думок, 2. метода філософського дослідження, 3. будова системи філософії, «архітектоніка», зокрема становище і роля в системі тих або інших цінностей» [236, с. 11–12].

За цими критеріями згаданий автор характеризує національну специфіку англійської, французької, німецької й почасти російської філософії. Варто зазначити, що великий вплив на розуміння саме такої національної специфіки мала праця Вільгельма Вундта «Нації та їх філософія» (1915), де емпіризм подано як визначальну рису англійської філософії, раціоналізм – французької та ідеалізм – німецької. За цим прикладом Д. Чижевський вибудовує національну специфіку української філософії. У 50-і роки він, щоправда, дещо змінить свої погляди на типологічні характеристики вундтівських національних філософій, назвавши їх «односторонніми» [242, с. 46][2]. Звісна річ,

[1] Таке розуміння зв'язку філософії й національного характеру знову відсилає нас до Г.В.Ф. Гегеля. У Гегеля філософія народжується від поєднання «духу часу» (Zeitgeist) і «духу народу» (Volksgeist). «Дух народу», у свою чергу, пізніше перетворюється на «національний характер» на емпіричному рівні дослідження.

[2] Можна припустити, що біля витоків саме такої традиції розуміння національної специфіки філософії стояв Ф.В.Й. Шеллінг (1775–1854). Так, у своїх мюнхенських лекціях з історії нової філософії (1827) він говорив про емпіризм як визначальну рису англійської філософії та «чистий розум» як тип умоспоглядання, що обумовлює особливість німецької філософії.

адже типології не можуть не бути однобічним відображенням емпіричного рівня філософії.

Найактивніше над вивченням української філософської думки Д. Чижевський працював у 20–30-ті роки, тоді й вийшли два його найбільш відомі твори з цієї проблеми – «Фільософія на Україні (спроба історіографії)» (1926) та «Нариси з історії філософії на Україні» (1931). Як бачимо, особливо з другої його роботи, обережність у визначенні сталого набору рис українського національного характеру (світогляду) зовсім не звільняє його від застосування ходів гіпостазування (субстанціювання) під час конструювання безперервності процесу української філософської думки. Справа в тому, що під час таких операцій неодмінно вибудовується на рівні свідомості базова модель *чистої сукупності* усіх національних рис характеру, яка не може не бути об'єктивно існуючою парадигмою для того матеріалу, що з нею порівнюватиметься. Тож зовсім невелика межа (і ця межа легко долається) відділяє типові відносини образу об'єктивності на рівні свідомості від винесення цих відносин за її межі й поєднання їх з об'єктивною зовнішньою реальністю. Тобто ідеальний тип українського національного характеру перетворюється в *реальний* тип[1].

У Д. Чижевського, по-перше, елементи українського національного світогляду, що об'єктивно існує як певна єдність, формують своєрідний *зразок,* через порівняння емпіричного матеріалу з яким відшукуються моменти «українськості» тих чи інших філософів. Таким чином, Григорій Сковорода, Микола Гоголь та Памфіл Юркевич стають у Д. Чижевського типовими представниками національного українського характеру у царині філософії [236, с. 14]. Зокрема, П. Юркевича як українського філософа характеризує поєднання таких рис *«українськості»*, як «платонізм («ідея»), патристика («серце», релігійність),

---

[1] Якщо ж під час дослідження й надалі користуватимемось поняттям «національний характер», то мабуть потрібно скористатися порадою Густава Шпета й позбавити це поняття значення субстанційності, а використовувати його лише як «робоче» поняття, яке фізики ще називають «моделлю» [257, с. 478].

романтика (деякі елементи вчення про серце, ідея «цілісної філософії»)» [236, с. 154].

По-друге, національна філософія та національний світогляд, як у випадку з аналізом ним філософських поглядів українських письменників, часто просто не розрізняються. Це можливо за умови, коли суб'єктивна природа національного характеру як типу об'єктивується, тоді й уможливлюється її об'єднання з уже об'єктивно існуючою філософією. Так, розглядаючи філософські погляди Миколи Гоголя, Д. Чижевський вказує лише на прояви елементів народного світогляду, що наявні у його творчості [238, с. 179–180], і на цьому аналіз *філософських* поглядів письменника припиняє. Те саме спостерігаємо й у випадку з Пантелеймоном Кулішем, коли, аналізуючи його філософські погляди, підкреслюється значення категорії «серце» як основного принципу, за яким «Куліш розвиває свій «україно-центричний» світогляд» та у параграфі присвяченому Тарасу Шевченку. Цей параграф його «Нарисів» так і називається «До світогляду Шевченка». Така вказівка на риси національного світогляду і неусвідомлене ототожнення їх із національною філософією (тобто фактично підміна філософії світоглядом)[1] з огляду на вищесказане є досить симптоматичною. Отже, із факту наявності українського народного характеру (світогляду) *автоматично* виводиться наявність української національної філософії. Хоча, здавалося б, набагато логічнішим було б застосування Д. Чижевським під час роботи з українським

---

[1] Хоча в іншій своїй праці «Антична філософія в конспективному вигляді» (1946) Д. Чижевський із гуссерлівською строгістю чітко розрізняє поняття «світогляд» і поняття «філософія»: «Слово «світогляд» має значення певного погляду на світ, але цей «світогляд» не повинен бути якось обґрунтований. Натомість філософія є наука, – продовжує далі Чижевський, – себто система тверджень, обґрунтованих на певних підвалинах, які «доведено» при допомозі певних «доказів», аргументів науково і методично. Філософія є «мислення в поняттях», в той час як «світогляд» може бути збіркою неясних думок, уявлень, фантазій і здогадів» [239, с. 6]. Але, як видно, таке розрізнення філософії та світогляду не підходить для побудови моделі цілісного українського філософського процесу, тому в праці «Нариси з історії філософії на Україні» воно відсутнє.

матеріалом тих трьох моментів, що характеризують філософію як національну і про які йшлося вище.

Цікавою видається також та обставина, що виведення специфіки національної філософії із особливостей національного світогляду (характеру) застосовується Д. Чижевським для характеристики розвитку філософської думки України починаючи тільки з XIX століття. Пояснюючи цей факт, припустимо, що саме поняття «національний характер» почало активно застосовуватися в науковій практиці лише з епохи романтизму, тож досвід щодо його вживання за більш ранніх періодів був відсутній і Д. Чижевський міг іти просто за певною дослідницькою традицією. Як би там не було, але давня українська філософія українською стає, у чому ми переконуємося, зовсім не через зіставлення з рисами українського народного характеру (світогляду).

При цьому Д. Чижевський повністю знаходиться в межах гегелівського розуміння історичного процесу[1]. Щоб пересвідчитися в цьому, зупинимося на двох моментах. По-перше, він пише:

> «Лінія філософічного розвитку в ріжні епохи, так би мовити, проходить через різні країни, через ріжні нації. Іноді лінія філософічного розвитку кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише раз» [236, с. 11].

Оскільки «абсолютна правда не може розкритися ні в якому закінченому вияві», то

> «кожен окремий вияв абсолютної правди, – тобто кожне окреме філософічне твердження, що ми маємо в історії розвитку людської думки, є лише часткова правда, фрагмент, уривок абсолютної правди, є неповний і недосконалий відблиск Абсолютного» [236, с. 9].

Як бачимо, тут відображається гегелівська ідея про світовий дух, що на кожному етапі свого розвитку втілюється в дусі тільки одного народу, знаходячи у ньому найвище для певного етапу вираження.

---

[1] Захоплення Д. Чижевського філософією великого німецького мислителя (особливо це характерно для 20–30-х років) привело його врешті-решт до захисту у 1933 році докторської дисертації «Гегель у Росії».

По-друге – це використання гегелівського діалектичного методу. Будь-яка національна філософія є для Д. Чижевського суперечливим «синтезом», що складається із двох протилежних тенденцій:

> «Так у французькій філософії аж від середньовіччя боролись філософічний містицизм та раціоналізм, в англійській філософії – емпіризм та платонізм, в німецькій – спекулятивна та індуктивна метóди, в російській – релігійні тенденції і ріжні форми «просвічености» – матеріялізм, позитивізм тощо» [236, с. 11].

Виходячи з того ж самого гегельянства, Д. Чижевський був переконаний, що стосовно українського філософського життя ще зарано писати історію. Ми знаходимося на етапі початку філософського розвитку, Україна ще не дала філософа «світового значення», творчість якого «була б вихідним пунктом дальшого філософського розвитку філософії в світовім масштабі» [236, с. 12]. Однак, прекрасно розуміючи всю складність проблеми, Д. Чижевський все ж таки наважився дати нарис *філософського процесу* в Україні.

Таким чином, відповіддю автора нарису на питання про можливості існування української філософії в періоди відсутності (або майже відсутності) у її розвитку професійного філософського дискурсу, стало використання ним смислових можливостей категорії світогляду, які надала Д. Чижевському його доба. Якщо, за М. Ткачук, у структурі українського філософського процесу виділяти професійну академічну, професійну неакадемічну та непрофесійну філософію й, у свою чергу, ознакою професійності вважати наявність рівня ідей, а ознакою непрофесійності – рівня уявлень[1], то застосування категорії світогляду дозволяє, по-перше, зв’язати окремі острівки філософування у безперервний процес; по-друге, – дозволяє розгледіти й «нижні» щаблі філософування (філософські уявлення). Такі уявлення існують у творах, приміром, письменників чи на рівні буденної свідомості, будучи

[1] Див.: [200, с. 6–20]

непроявленими. Відкриті свідомістю дослідника і порівняні з чистим типом народного світогляду (характеру), вони потім – через привнесення в історію – стають тими черговими ланками, без яких *суцільність* ланцюга українського філософського процесу була б неможливою.

Крім Д. Чижевського, у межах парадигми філософії як вияву національного світогляду (характеру) працювали також філософи-емігранти Іван Мірчук (1891–1961), Олександр Кульчицький (1895–1980), Микола Шлемкевич (1894–1966).

Взагалі, таке контроверсійне поняття як світогляд, що прийшло до нас із часів романтизму і тісно переплелося з поняттям «філософія» (філософія як наука про світогляд), як ми вже показали на прикладі з Д. Чижевським, створило добрий грунт для розширення розуміння феномену філософії з включенням до неї поряд із метафізичними варіантами розмірковувань і так званого емпіричного рівня «любомудрствування». І тому належно сприймаємо навіть такі сміливі заяви, як у І. Мірчука в «Енциклопедії українознавства»: «…філософська культура увійшла в українців у маси простолюддя, знайшла тут відповідний грунт для розвитку і досягла взагалі високого рівня» [155, с. 719] та «зацікавлення філософськими проблемами охоплює у нас широкі кола, і навіть у свідомості простого люду знайдемо куди більше філософських елементів, ніж у інших європейських народів» [155, с. 718][1].

---

[1] У статті, присвяченій І. Мірчуку, Олександр Кульчицький цілком у дильтаївському дусі так пояснює можливості «перетікання» народної мудрості як певного типу світогляду у філософію: «Термін «світогляд» самим своїм семантичним значенням, – пише він, – вказує на *«суцільність погляду на світ»* і тим самим містить у собі постулат *тотальності знання.* Світогляд, охоплюючи *цілість* світу, принципово бере до уваги *усе у світі* й тим самим набирає рис *універсальності*, як і *докорінності* знання…оскільки *цілість йде не тільки в ширину, але і в глибину*». Але такі ознаки, як цілість, тотальність, загальність, універсальність, глибинність, докорінність, – це саме ті суттєві ознаки, які одночасно притаманні і філософській рефлексії. Ось і виходить, що «світогляди народної мудрості» і філософія саме через ці ознаки стають тотожними. Тобто світогляди, хоча ще й не оформлені у філософській системі, але прямують до цього, народний світогляд є потенційна філософія [135, с. 59].

Філософія поширюється на буденний рівень свідомості й стає «філософією без берегів» (М. Ткачук). Українські мислителі, схопивши ідею В. Дильтая, що у світогляді «захована» філософія, потім із особливостей українського національного світогляду спробували і формувати специфіку української філософії.

У XX столітті виникають й інші близькі до народного/національного світогляду поняття, через які намагаються описати національну специфіку української філософії. Якщо ми спробуємо вибудувати своєрідний синонімічний смисловий ряд «дух народу» – «народний (національний) характер (світогляд)», то найбільш близькими до нього виявляються поняття «ментальність» та «архетип» у розумінні Карла Густава Юнга (1875–1961), а вже через архетип можна дійти, наприклад, і до поняття «міф»[1].

---

[1] Першу спробу застосувати методологічний доробок К.Г. Юнга та іншого неофройдиста – Альфреда Адлера (1870–1937) – до вивчення «природи української психіки» здійснив усе той же О. Кульчицький у своїй праці «Основи філософії та філософічних наук» (1947). Слідом за А. Адлером він стверджував, що комплекс національної меншовартості відображається на рівні персонального підсвідомого. Типологічною характеристикою української ментальності є її інтровертний характер. Така зверненість психіки на себе, а не до світу породжує забраклість власних сил, необхідних під час вирішення для всієї української спільноти завдань, що і породжує, у свою чергу, комплекс меншовартості. Одним із наслідків цього комплексу є тенденція до перебільшення своєї значущості в колі інших народів; це своєрідна процедура «надкомпенсації». Така «надкомпенсація» може виявлятися в різних напрямках, наприклад, у надмірному підкресленні немовби наявного почуття своєї сили. Подібного роду надкомпенсація позначалася нерідко на теорії та практиці українського націоналізму» [132, 158].

Таким чином, шари індивідуального підсвідомого негативно впливають на функціювання української ментальності. Рівень же колективного підсвідомого, навпаки, позитивно впливає на формування «української психіки». Колективні переживання національних груп на рівні «порожніх форм» є архетипами. Такі архетипи «мають динамічну тенденцію заповнюватись певними прообразами–уявленнями, безпосередньо пов'язаними з тими типовими колективними переживаннями і ситуаціями, які їх колись викликали» [132, 159]. За К.Г. Юнгом це вже будуть міфи, бо міф – наповнений символізованими образами архетиповий скелет. Далі О. Кульчицький називає один такий архетип, що притаманний українській національній психології, — це

У 20-х роках ХХ століття для вивчення глибинних шарів духовності народу застосовується поняття «менталітет». Його розробленням займалися Люсьєн Леві-Брюль (1857–1939) та засновники школи «Анналів» – Люсьєн Февр (1878–1956) і Марк Блок (1886–1944). У своєму первинному вигляді термін «менталітет» означав наявність у представників тієї чи іншої спільноти, потрактованої як етнічна група, певного «розумового інструментарію», своєрідного «психологічного оснащення», яке дає можливість по-своєму сприймати й усвідомлювати своє природне і соціальне оточення та самих себе. У пізнішому варіанті менталітет – це вже більш широке «бачення світу» (світогляд? – В. А.), принаймні саме таке його тлумачення пропонує відомий російський історик-медієвіст Арон Гуревич (1924–2006) [67, с. 518][1]. Згідно з таким потрактуванням категорії менталітету, як і у випадку з поняттям світогляду, передбачається перетворення світу в «образ», «картину», до якої потім вибудовується певне ціннісне відношення; так згодом виникає «бачення» світу. Починаючи із 30 – 40-х років поняття «ментальність» активно входить у філософську мову українських інтелектуалів Західної України (цей термін вже використовують у

архетип «Деметри–Землі». Таким чином, категорія ментальності має прямі лінії дотику до «національного архетипу» принаймні за трьома позиціями: а) «архетип» і «ментальність» належать до сфери психіки; б) «архетип» і «ментальність» (частково) належать до неусвідомлюваного рівня психіки; в) ці дві категорії належать до сфери колективних уявлень.

[1] Для А. Гуревича специфічні риси менталітету полягають у баченні їх як «чітко і не зовсім усвідомлених (а то й взагалі не усвідомлених) манер мислити, інколи позбавлених будь-якої логіки розумових образів, які притаманні певній епосі або певній соціальній групі. Ці способи орієнтації в соціальному та природному світі являють собою своєрідні автоматизми думки; люди користуються ними, не вдумуючись в них і не помічаючи їх, подібно до мольєрівського пана Журдена, який говорив прозою, не здогадуючись про її існування… Ці позаособистісні настанови свідомості мають тим більш примусовий характер, що не усвідомлюються» [68, с. 355 – 356].

своїх книгах згадувані нами Д. Донцов [80] та О. Кульчицький [125])[1].

1.2.4. Волюнтаризм

В історіософії волюнтаризму на перше місце виходить концепт волі. Ця лінія філософування, що йде від Артура Шопенгауера (1788–1860), в українській історіософії окремими своїми елементами зреалізувалась у працях Дмитра Донцова, В'ячеслава Липинського, Юліана Вассияна, Юрія Липи, Миколи Сціборського, Миколи Хвильового.

Дмитро Донцов у своїй ідеології «чинного» націоналізму найповніше репрезентує цей підхід, в якому воля виступає першоосновою буття й творцем дійсності. Формулюючи свою ідеологію, він використав і відповідно до посталих потреб зінтерпретував волюнтаристський філософський напрямок представлений насамперед у творчості таких мислителів, як Артур Шопенгауер та Фридрих Ніцше (1844–1900).

Спочатку – про вплив волюнтаризму А. Шопенгауера, де класична настанова на розуміння змінюється настановою на вольове ставлення до світу. В основу його філософської теорії покладена уявлення про те, що світ має свою сутність. І цією сутністю є Світова Воля на противагу, наприклад, гегелівській абсолютній ідеї. Волею пронизаний увесь світ, що і є умовою його єдності. Сама воля не належить до світу феноменів, а тому як і в І. Канта, вона – непізнавана річ сама-по-собі. Така внутрішня сутність світу проявляється єдиною реальністю назовні, стаючи явленням цієї реальності, всім розмаїттям емпіричного світу, що складається із сукупності виникаючих і зникаючих речей, відтак у цілому «…все вещи мира – объективность одной и той же воли, следовательно, тождественны по своей внутренней сущности…» [252, с. 267].

[1] До речі, знаному українському інтелектуалу Віктору Петрову під час його вимушеного перебування в еміграції (1944–1949) навіть було дане (ймовірно Ігорем Костецьким) жартівливе прізвисько «Менталітет» (свідчення Юрія Шереха).

Воля сама по собі характеризується відсутністю мети й меж, вона – *безмежне прагнення* («стремление вперед в бесконечное пространство без остановки и цели» [252, с. 271]).

Потім ця воля об'єктивує себе у феноменальному світі, у всіх проявах неживої та живої природи. На самому нижньому щаблі об'єктивації вона проявляє себе у вигляді таких загальних сил природи як важкість, непроникливість, твердість, плинність, пружність, електрика, магнетизм, хімічні властивості і тощо. Характеризуючи цей рівень об'єктивації волі, А. Шопенгауер пише, що

> «…на этой самой низкой ступени воля предстает перед нами как слепое влечение, как темный, глухой порыв, далекий от непосредственной познаваемости. Это самый простой и слабый вид ее объективации. Таким слепым порывом и бессознательным стремлением воля являет себя еще во всей неорганической природе…» [252, с. 272].

На цьому рівні воля хоча й діє сліпо, але безпомилково.

Із людиною у цей світ приходять усвідомлений вибір і рефлексія. Безпомилковий інстинкт поступається розмірковуванням, що створюють, у свою чергу, ситуацію невпевненості й життєвих коливань і, врешті-решт, момент похибки, який заважає адекватній об'єктивації волі. Людський розум, на думку А. Шопенгауера, хоча інколи й може звільнятися від «рабства волі», та все ж головною його функцією залишається відображення справжньої природи метафізичної волі:

> «…познание вообще, как разумное, так и только созерцательное, первоначально проистекает из самой воли, относится к сущности высших ступеней ее объективации в качестве простого… средства для сохранения индивида и рода, как и каждого органа тела. Следовательно, искони предназначенное к служению воле, к осуществлению ее целей, познание почти везде и всецело остается в услужении ей – у всех животных и почти у всех людей» [252, с. 275].

Оскільки ця емпірична реальність є об'єктивацією й явленням метафізичної волі, яка

«…рвется и тяготеет к *существованию*, если возможно, к *органическому*, т. е. к *жизни*, а затем к возможному ее усилению; в животной природе становится очевидно, что *воля к жизни* – это основной тон ее сущности, единственно неизменное и безусловное ее свойство» [253, с. 391].

Підкреслюючи, що в емпіричному світі воля і воля до життя – це одне й те ж саме, А. Шопенгауер так характеризує цю сентенцію:

«…воля к жизни – не следствия познания жизни, не какая-либо conclusio ex praemissis*, и вообще не нечто вторичное; напротив, она – первое и безусловное, предпосылка всех предпосылок и поэтому то, из чего должна исходить философия, ибо воля к жизни возникает не вследствие мира, а мир – вследствие воли к жизни» [253, с. 398].

Сама воля є безмежним прагненням, сліпою спонукою, безупинним імпульсом і тому вона ніколи не може задовольнитися наявним станом речей, тим більше досягти спокою. Певна конкретна воля не може не поширювати себе, до того ж поширювати себе вона може лише за рахунок переволення інших воль. Тому світ є постійним полем битв і конфліктів, що лише виявляє природу суперечливої, шматуючої саму себе волі. А. Шопенгауер зазначає, що «…воля должна пожирать самое себя, ибо кроме нее нет ничего и она – *голодная воля*. Отсюда – поиски, тоска и страдание» [252, с. 277]. Стає очевидним, що у своєму житті така об’єктивація волі як людина, постійно шукаючи щастя, ніколи його не знаходить. Адже те, що ми називаємо щастям, є лише тимчасове призупинення бажання. Однак стан звільнення від бажання не може тривати довго і дуже швидко все перетворюється у безцільне нудьгування, виходом з якого знову стає потяг до нових задоволень. Унаслідок того, що у природі людини втілена невтомна метафізична воля до життя, вона не може звільнитися від боротьби, бажань та страждань.

На думку Д. Донцова, А. Шопенгауер «найяскравіше сформулював противенство двох поглядів на світ: вольового та інтелектуалістичного», і тому не дивно, що він так багато

---

* Висновок з передумови *(лат.)*.

почерпнув з учення цього німецького філософа. Ознайомившись і захопившись його працями, Д. Донцов шукає ідеологію волюнтаризму й у творчості інших відомих інтелектуалів. Тому для нього воля – це

> «воля влади» (Ніцше), «життєвий елан» (Бергсон), «жадоба перемоги» (Джек Лондон), чин для чину, «без мети», «щоб гнатися в безвість» (Леся Українка), «фантазія» (Шевченко), якій він жертвував видимий світ, звеличання «залізної сили ентузіазму», елементу «нерозсудного» (Гоголь), «правда сильного» і «право жити» (Куліш), – ось як характеризували цю волю чужі і наші провідники» [77, с. 351 – 352].

Як і в А. Шопенгауера, у Д. Донцова воля до життя –

> «се вічне стремління, вічний невсипущий гін, що лише хвилево задовольняється, щоб знову стреміти наперед. Се стремління абстрактне, ірраціональне, щастя в собі. В нім людське щастя, і лише в нім, в сім переході від бажання до задоволення, а від нього до нового бажання…» [77, с. 352][1].

Беручи до уваги викладене вище, ми не можемо пристати до думки відомого українського ліберального історика Івана Лисяка-Рудницького (1919 – 1984), який, спираючись на психологічну теорію Карла Густава Юнга (1875 – 1961), твердив, що феномен волі обов'язково містить «елемент раціональної рефлексії, морального рішення, вільного вибору між альтернативами» [143, с. 401]. Головною помилкою

[1] Ось ще декілька цитат зі сторінок «Націоналізму», в яких Д. Донцов конкретизує своє розуміння волі. Порівнюючи їх із поглядами Шопенгауера, можна чітко зауважити, що Д. Донцов часів написання «Націоналізму» ніколи не виходить за межі шопенгауерівського її розуміння. Отже, далі зустрічаються такі думки: «В цій жадобі жити, розростатися, змагатися і є суть життя, а не в її наслідках; в сліпім динамізмі, що не має ні імені, ні постаті і що його ми усвідомляємо собі лише тоді, як він вибухає в нас» [77, с. 352]; «Головним мотором наших вчинків є власне бажання, афекти, пристрасті, за якими в хвості йдуть мотиви» [77, с. 353]; головним двигуном вчинків є «…сліпа діяльність, яка вправі йде в парі з пізнанням, але ніколи не ведеться ним» [77, с. 353]. «Що більше, «уява як мотив не є конечна та істотна передумова діяльності волі». Певно, що закон залежності діє у світі, але «те, власне, що каже якійсь причині… діяти, є природна сила, і як така, безпричинна, себто лежить цілковито поза ланцюгом причин», є безмотивна. Мотиви з'являються потім…» [77, с. 353].

волюнтаристського вчення Д. Донцова, вважає він, є «затерта різниця між свідомо і несвідомо зумовленими проявами психічної енергії» [143, с. 402]. Зазначимо: Д. Донцов у даному випадку просто копіює ідеї А. Шопенгауера, чого й не помічає І. Лисяк-Рудницький.

Іншим філософським поняттям, що покладене у підгрунтя ідеологічної доктрини Д. Донцова, є ніцшеанська категорія «волі до влади». Д. Донцов прямо визнає свою залежність від цього поняття, повністю солідаризуючись з ідеями Фридриха Ніцше[1].

У самого Ф. Ніцше «воля до влади» виступає буттєвісною характеристикою всього живого: «Цей світ, – стверджує Ф. Ніцше, – є жадання влади і більше нічого! І ви самі теж є це жадання влади, і більше нічого!» і «Саме життя постає переді мною як інстинкт зростання і тривкості, накопичення сил і влади; де *бракує* жадання влади, там занепад» [163, с. 335], – твердить він в «Антихристі». Може виникнути враження, що коли Ф. Ніцше говорить про «волю до влади», то він лише трансформує шопенгауерівську волю до життя у волю до влади. У якомусь значенні це враження правильне, однак потрібно все-таки наголосити, що Ф. Ніцше волю до влади не відносить до трансцендентної реальності. Для нього існує лише цей

[1] У «Дусі нашої давнини» Д. Донцов зазачав, що «пророком, який приповідав цей «вік мас», вік «европейського нігілізму», як він його звав, – був м. ін. Фридрих Ніцше. Він вже в 80-их роках минулого століття підносив свій натхнений голос проти нових демократичних «панів», героїв пересічности, вузькоглядства і вигоди. Протиставляв їм тип і стиль давніх европейських еліт, стиль вікінгів, арабської, японської і гомерівської аристократії. Він ще тоді писав про «Фергесліхунг Европас», яку принесли з собою демократичні «швітценде плєбеєр», він ще тоді підносив на високий постумент стародавню, вже незнану здемократизованому 19 віку «Форнемгайт» (шляхетність, ноблєс), як основну прикмету володарської касти. Він один з перших картав сучасну йому культуру демократичної Европи, культуру «Herdentier», а з її «ругельос барабарішен Трайбен унд Вірбельн», з її «невгомонною варварською метушнею і рутіжем», юрбі протиставляв культ великих людей, підлюдині демократії – свою надлюдину. Він картав безкультурність демократичних міст, упадок державницької дисципліни. Він нападав на такі демократичні установи як загальне виборче право, називаючи демократію – «історичною формою занепаду держави» [82, с. 296].

поцейбічний феноменальний світ, у якому скрізь можемо бачити вияв волі до влади. Можна звичайно сказати, що для Ф. Ніцше воля до влади є внутрішньою реальністю універсуму, яка існує лише в його проявах. Ніцшеанська теорія волі до влади є тим самим витлумаченням цього світу, способом його представлення та опису, а не метафізичним ученням про реальність, що лежить позаду цього видимого світу і трансцендентного йому, як у А. Шопенгауера.

На відміну від А. Шопенгауера Ф. Ніцше бачить прояви волі до влади насамперед у психіці людини, які потім поширює на органічне й соціальне життя взагалі. У своїй праці «По той бік добра і зла» наголошує, що логічний метод примушує нас досліджувати, чи можемо ми знайти єдиний принцип пояснення, єдину фундаментальну форму каузальної діяльності, за допомогою якої зможемо об'єднати всі життєві феномени. І він знаходить цей принцип якраз у волі до влади: «Все живе шукає передусім виходу для своєї сили, і саме життя – це жадання влади, а самозбереження – лише один із побічних і найчастіших наслідків цього жадання » [161, с. 19]. Цей принцип пояснення філософ проекціює на весь світ.

> «Нарешті припустимо, – пише він, – що всю сукупність життя інстинктів вдалося б пояснити як формування і розгалуження основного різновиду волі, а саме: жадання влади, як стверджую я. Припустимо, що вдалося б звести всі органічні функції до цього жадання влади і знайти в цьому ще й розв'язок проблеми розмноження і живлення (це одна проблема), – тоді ми завдяки цьому здобули б собі право визначити всі сили, які діють лише як… жадання влади. Тоді й бачений зсередини світ, визначений і означений залежно від його «збагненного характеру», мав би бути не чим іншим, як «жаданням влади» [161, с. 40 – 41].

І якщо ми віримо в причинність волі, то це швидше віра у причинність як таку, «…ми зобов'язані спробувати гіпотетично визнати каузальність волі за єдину причинність» [161, с. 40].

У людській психології Ф. Ніцше знаходить найбільше фактів виявлення волі до влади. Він відкидає, зокрема,

гедоністичну психологічну теорію, яка стверджує, що фундаментальними мотивами людської поведінки є гонитва за задоволеннями та уникання страждань. На думку ж Ф. Ніцше і задоволення, і страждання є супутніми феноменами в прагненні до посилення влади. Задоволення можна трактувати як посилення почуття влади, в той же час страждання часто дає стимул цій волі, що бореться за владу. Будь-яка перемога передбачає подолання певної перепони, а тому абсурдно дивитися на страждання як на зло. Людина постійно потребує його як стимулу для нової спроби, як засобу для отримання нових форм задоволень, пов'язаних із перемогами, на які їх підштовхує страждання.

Переходячи до тлумачення поглядів на цю проблему Д. Донцова, зазначимо, що він не розрізняє (принаймні в «Націоналізмі») волю до життя та волю до влади, або, цитуємо: «…завжди шопенгаверівська *«воля життя» (Wille zum Leben) однозначна з ніцшівською «волею влади» (Wille zur Macht)…*» [77, с. 356]. Ототожнивши ці два поняття, він вважає, що воля до влади – це

> «об'єктивація тієї самої волі життя, яка є рівнозначна з жадобою панування, різниця лише *в щаблі об'єктивації цієї волі.* В першім випадку (тобто волі того, хто обороняється, а не нападає. – В. А.)…ходить про *голу* «афірмацію волі до життя, чисту й без дальшого додатку». В другім приходить цей «додаток»: (крім афірмації власного), «заперечення чужих індивідуумів», заперечення тієї самої волі в іншій одиниці. Бо однією з найбільш характерних прикмет волі є «безоглядність супроти інших» [77, с. 357].

Прийнявши ніцшеанську ідею ролі насолоди та страждання у виявленні волі до влади, Д. Донцов переконаний, що

> «почування насолоди, болю існують на те, щоб могли правильно відбуватися функції даного організму, щоб він міг жити, множитися, могутніти і витримувати конкуренцію з другими «species». Конечною умовою для того є експансія, бо коли суттю волі до життя є воля панування і здобуття, то суттю її є й стремління до розростання, без якого здобуття неможливе» [77, с. 358].

Поширення себе, «експансія – не тільки самоутвердження власної волі до життя, але й заперечення її в інших, – такий закон життя органічного і надорганічного» [77, с. 359].

Оскільки людина істота суспільна, то воля до влади характеризує не лише її як певну одиницю, а як увесь колектив, з яким вона себе ідентифікує. І тут Д. Донцов переходить до опису специфіки «об'єктивації волі» (ще раз наголосимо, що тут він послуговується терміном А. Шопенгауера) на рівні такої «гуртової одиниці», як нація. Філософія нації також «…повинна вибудовуватись не на відірваних засадах логіки, лише на цій волі до життя, без санкцій, без виправдання, без умотивування…» [77, с. 355]. При цьому поняття нації як варіант реалізації волі до влади ширше за змістом, аніж сукупність усіх окремих людських воль, що в сумі й становлять націю. Нація є насамперед таким «організмом», що набуває нової вольової якості лише через об'єднання індивідуальних воль і, у свою чергу, може проявити себе лише у діях національним чином ідентифікованих одиниць. Поширюючи себе за рахунок інших, національна воля рухається за певним планом, яким є «образ ідеалу». Українська нація, наприклад, у Д. Донцова рухається у напрямку здобуття самостійної державності через відновлення проекту «ієрархічного суспільства».

Щоправда пізніше, у «Дусі нашої давнини» (1944), автор змінює свій погляд на роль ірраціонального елементу в житті окремих людей та спільнот. Тепер уже не сліпа, невмотивована й безпричинна «воля до життя», а «творча думка», «мудра думка – це та сила, що формує речі і тримає їх у формі, в тім числі і людської спільноти» [82, с. 173][1].

1.2.5. Феноменологія, екзистенціалізм

Філософія екзистенціалізму відобразила «дух» свого часу, періоду глибоких потрясінь, що спіткали західноєвропейську цивілізацію в першій половині XX століття (Перша світова війна, оманлива стабілізація 20 – 30-х років, становлення тоталітарних

[1] На цей момент зміни вперше вказав М. Сосновський [194, с. 334 – 335].

режимів, Друга світова війна). Це філософія кризової свідомості, й тому закономірне звернення до проблеми критичних ситуацій, у які потрапляє людина в періоди жорстоких історичних випробувань. Екзистенціалісти вважають, що катастрофічні події новітньої історії виявили нетривкість не лише індивідуального буття в його конкретній ситуації, а й будь-якого людського буття загалом. Описавши нестійкість, ламкість і кінечність існування людини, екзистенціалізм усе-таки намагається відшукати в людині екзистенціальний шар автентичного, первинно-істинного, в якому й виражається її ідентичність.

Центральною категорією екзистенціальної філософії історії є категорія історичності, яка від Г.В.Ф. Гегеля через «філософію життя» проникає в екзистенціалізм. Смисл її полягає в тому, що оскільки все суще може існувати лише в часі, то воно є лише потік безперервних змін, тобто все воно «історичне». Історичний процес є тією основою, на якій і можливий розгляд усього сущого; історія, таким чином, – це той абсолют, поза межами якого в принципі нічого існувати не може. У самій екзистенціальній філософії значення принципу історичності порівняно з попередніми його тлумаченнями дещо змінюється. Замість фіксації загальної мінливості в часі всього сущого на перший план виходить утвердження сутнісної незворотності історичного процесу, унікальності й неповторності його станів, їх вкоріненості у змістовній історичній плинності.

У межах екзистенціалізму історія постає як потік індивідуально-психологізованої свідомості. Ще творець феноменологічної філософії Едмунд Гуссерль (1859 – 1938) у «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології» писав, що «історичний світ є первинно даним наперед як соціально-історичний світ. Але він є історичним тільки через внутрішню історичність індивідів» (цит. за: [128, с. 344]).

> «Тобто, – розвиває далі думку Е. Гуссерля С. Кошарний, – через феноменологію внутрішнього часоусвідомлення людини як трансцендентальну умову можливості історії та історичного світу» [128, с. 344].

Час у Е. Гуссерля «не есть время мира опыта, но имманентное время протекания сознания» [71, с. 6]. Тобто, він виводить конституцію історичного світу із життя свідомості. Виходячи із таких настанов, у філософії Карла Ясперса (1883 – 1969), наприклад, внутрішня історичність на відміну від уявлень про об'єктивну історичність покликана в першу чергу фіксувати «проектність», принципову незавершеність людини й відкритість її спектру майбутніх можливостей. Людина є те, чим вона є, тільки разом зі своїм минулим, історія – її єдина основа, і вже тому людина історична.

За учнем Е. Гуссерля, творцем «фундаментальної онтології», Мартином Гайдеггером (1889 – 1976), також історію може «мати» лише світ, людина ж історії не має, вона як буття-у-світі безпосередньо вже «є» історією. Як бачимо, на відміну від гуссерлівських поглядів, часовість (яка, у свою чергу, є умовою історичності), у нього вкорінена не у внутрішньому, суб'єктивному часі свідомості, а в людському бутті. Тобто людина історична сама по собі, внутрішньо, безвідносно до періодів зовнішньої (суспільної) історії. Отже, М. Гайдеггер розрізняє історію як об'єктивний, існуючий у часі взаємозв'язок подій та історичність як суб'єктивну форму таких сутностей, які визначені у своєму внутрішньому бутті тим фактом, що вони володіють історією[1]. І саме завдяки існуванню історичного Dasein (тут-буття, присутності) стає можливою вторинна та зовнішня суспільна історія з її епохами й закономірностями, або, як він пише:

«*Первично* исторично – утверждаем мы – присутствие (Dasein). *Вторично* же исторично внутримирно встречное,

[1] На підтвердження вищенаведених тверджень – кілька цитат із «Буття і часу» М. Гайдеггера: «…историчность как бытийное устройство экзистенции есть «в основе» временность» [226, с. 404]; «анализ историчности присутствия (Dasein) пытается показать, что это сущее не потому «временно», что «выступает в истории», но что оно, наоборот, экзистирует и способно экзистировать лишь потому, что в основании своего бытия оно временно» [226, с 376]; «Присутствие (Dasein) всегда имеет фактично свою «историю» и способно подобную иметь, поскольку бытие этого сущего конституируется историчностью» [226, с. 382].

> не только подручное средство в широчайшем смысле, но и мироокружающая *природа* как «историческая почва». І далі: «можно показать, что расхожее понятие «всемирной истории» возникло именно из ориентации на это вторично историческое» [226, с. 381].

Проте М. Гайдеггер усе ж таки в першу чергу закцентовує увагу на часовій структурі індивідуального життя, на фазах самого акту здійснення неповторної людської долі як умови освоєння нею зовнішньої історії.

Таким чином, екзистенціальне бачення історії – це підхід до образу історії як *внутрішнього набутку* свідомості людини. Історична ж наука постає лише як систематизація цього набутку. Саме «історичність екзистенції історіографа» «…экзистенциально фундирует историографию как науку вплоть до ее неприметнейших, «ремесленных приемов» [226, с. 394]. Інакше кажучи, ситуацію минулого ми можемо зрозуміти лише в тому разі, коли розуміємо себе в ситуації теперішнього. Відтак знаряддям історичного дослідження стають спогади, власна історична пам'ять суб'єкта дослідження, які й формують уявлення про внутрішню достовірність історії.

Аналогічний спосіб обумовленості зовнішньої історії внутрішніми структурами душі спостерігаємо, відзначаючи відчутне захоплення філософією Е. Гуссерля, і в українського філософа Юліана Вассияна. В одній зі своїх статей він пише, що відношення людської особистості

> «… до рідної історії буде передусім зумовлений душевною структурою і життєвим станом першої, а не, як здавалося б, формуватись за впливом завершеної дійсности, яка вимагає для себе, як для того, що сталося і минуло, вшанування факту і справедливого до нього підходу» [40, 5, с. 14].

Розмірковуючи про вплив екзистенціальної філософії та почасти феноменології на рефлексії українських мислителів над історичним процесом, потрібно саму екзистенціальну філософію у цьому контексті розуміти більш широко. Справді, екзистенціалізм можна розглядати як вершинні зразки цієї філософії у Карла Ясперса, Мартина Гайдеггера, Габріеля

Марселя, Жана-Поля Сартра, Альбера Камю чи Ніколо Абаньяно, проте існує ще й, скажімо, таке нестроге екзистенціальне філософування, як спосіб самовираження європейських інтелектуалів середини ХХ століття. Отже, вже і таким чином зрозуміла екзистенціальна філософія – це сукупність спільних мотивів думки, що притаманні й професійним філософам, і літераторам, і психологам, до того ж саме через категорію екзистенції осмислювали трагічний історичний досвід ХХ століття. Якраз за широкого розуміння цього поняття ми можемо зауважувати наявність екзистенціальних мотивів уже навіть у Біблії, теології Августина Аврелія, філософії Блеза Паскаля чи поезії Райнера Марія Рільке. Що ж до поглядів таких українських інтелектуалів, як Юліан Вассиян, Віктор Петров, Микола Шлемкевич чи Олександр Кульчицький, то тут ідеться швидше про «контекстуальну спорідненість» із екзистенціалізмом, ніж про глибоке знання «класиків» екзистенціальної думки та реалізацію їхніх ідей у вітчизняному філософському топосі. Якщо «ідеальний тип» екзистенціалізму, приміром, уявити точкою (полюсом) згущення мотивів, то погляди вищеперелічених українських філософів – це те, що *тяжіє* до неї.

Насамперед активна участь цих українських інтелектуалів у політичному житті, власний досвід переживання й осмислення світових воєн, революцій, економічних криз, політичних репресій та голодоморів підштовхнули їх до культивування екзистенційного світовідчуття, яке, у свою чергу, виливається у стихійне філософування з його моментами «межових» ситуацій, «ходіння по муках» одинокої людини, абсурдності й бездушності зовнішнього соціального світу та драми цієї одинокої людини, закинутої долею в цей повністю чужий їй світ. Наприклад, у статті «Наш час як він є…» Віктор Петров, уже перебуваючи поза межами Совєтського Союзу, цей стан жаху – як умову виникнення екзистенційного світовідчуття від спогадів про великий голодомор 1932–1933 років – передає такими картинами:

> «Голод більше не був нічиєю вигадкою, але як наважитися згадати про ту матір, що їла з горщика юшку, зварену з м'яса власної дитини, або ж як хотіти від людини, що з

> непохололого тіла свого друга вирвала печінку, щоб ця людина розповіла про смак сирого м'яса?» [175, с. 29].

Інший відомий український мовознавець та літературний критик і емігрант після Другої світової війни Юрій Шевельов (Шерех) (1908 – 2002), аналізуючи повість Юрія Косача «Еней і життя інших» (1946), задумується над перспективами поширення екзистенціалізму в українському інтелектуальному середовищі:

> «Наскільки органічна ця філософія в наших обставинах? – запитує він. – Чи не є просто наслідування сучасної західньо-європейської моди? Можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу (тобто руху опору. – В. А.), то антеїзм має свій грунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу. Поразка українського резистансу в війні 1939-1945 років уже сама собою повинна була породити елементи песимізму й скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому зумовлене тим, що рух став масовим, народним, надавало цьому песимізмові й скепицизмові активістичного забарвлення. Розсадження, а почасти й загнивання орденсько-конспіраторської системи («донцовізму» – В. А.) закономірно породжувало антеїзм. На нього нашарувалися від початків властиві українському визвольному рухові месіяністичні нотки й точки» [247, с. 19 – 20].

Як бачимо, йдеться про аналогічні соціальні та історичні передумови поширення екзистенціальних умонастроїв – що серед французів, що серед українців. До того ж , важливим моментом у цьому уривку також видається пропозиція називати український варіант екзистенціалізму антеїстичним[1].

Деякі ідеї феноменологічної філософії Е. Гуссерля спробував зреалізувати аналізуючи специфіку історії, все той же

---

[1] Пізніше значення цього терміна український філософ Ігор Бичко пояснив так: «антеїзм» (від імені античного міфологічного персонажу Антея, могутнього своїм зв'язком з матір'ю-землею)… у якому розкривається така риса, як «зрощеність», «злитість» людини з природою, ненькою-землею, лірично-поетичне, пісенне переживання рідної природи» [15, с. 59].

Юліан Вассиян[1], що й знайшло виразний відбиток у його уявленні про онтологічне підгрунтя історичного процесу. Ю. Вассиян намагається вибудувати аналог однієї з основних категорій філософії «пізнього» Е. Гуссерля – «життєсвіту» (Lebenswelt), який у нього дістає назву «основного досвіду» людини. «Основний досвід» стає апріорною основою світу історії, своєрідним комплексом елементарних сил, що творять органічне життя, «…єдиною *підставою-джерелом* всякого *дальшого досвіду*…» [37, с. 82]. Далі Ю. Вассиян формує його структуру. Для нього це кілька «елементарних почувань» – любов, голод, страх, цікавість. Саме такий афект, як цікавість, транслює первісний досвід у досвід загальний, історичний.

---

[1] Оскільки ім'я Юліана Вассияна (1894 – 1953) ще не стало у свідомості багатьох дослідників української філософії однією із центральних фігур вітчизняного філософського процесу ХХ століття, вважаємо за потрібне навести деякі біографічні дані. Народився Ю. Вассиян у сім'ї вчителя народних шкіл у с. Колоденце, повіту Жовква, на Галичині. 1905–1913 рр. – учень української академічної гімназії у Львові. 1913 р. – студент філософського факультету Львівського університету. З початком Першої світової війни – доброволець Легіону українських січових стрільців. З 1918 р. – у лавах Української Галицької Армії. З 1924 р. – студент Карлового та німецького університетів у Празі, по закінченні яких захистив докторат із філософії. Тема дисертації – «Поєднання розуміння філософії в її відношенні до наук про основи поетики і метафізики». 1926 – 1928 рр. – голова націоналістичної «Групи української національної молоді». 1928 р. – вихід статті «До головних засад націоналізму» в журналі «Розбудова нації». 1929 р. – учасник конгресу Організації Українських націоналістів у Відні, голова його ідеологічної комісії. Виголосив доповідь «Ідеологічні основи українського націоналізму». 1930 р. – головний редактор тижневика «Український голос» у Перемишлі. 1931 – 1935 рр. – ув'язнений польською владою за участь у конгресі. З початком Другої світової війни у 1939 р. його знову заарештовує польська влада і відправляє до концентраційного табору в Березі Картузькій. З початком радянсько-німецької війни мешкає у Львові і Бродах. Член ПУН. У 1944 р. – знову заарештовують, тепер уже гестапо, й відправляють до концентраційного табору в м. Брец біля Берліна. З 1945 р. мешкає в Польщі, Австрії та Німеччині, а в 1950 р. переїжджає до США, де й помирає в 1953 р. від серцевого нападу. Після смерті, в 1957 р., виходить його праця «Одиниця і суспільність», у 1958-му – «Суспільно-філософські нариси», а в 1972 році – ще одна збірка його праць. Дослідники творчості Вассияна стверджують, що невиданими залишаються близько 10 об'ємних томів його філософських досліджень.

«*Цікавість* є добровольним зворотом уваги в напрямі відкриття повних форм досвіду…» [37, с. 85], – підсумовує автор, а буденне життя людини є тим критерієм, що визначає вже цінність певного афекту. «Основний досвід» – це сфера принципової нерефлективності, або, як він описує його дію, «внутрішнього автоматизму», «спонтанної стихійної органічної інтуїції» [37, с. 87], «спонтанного вилонювання життя без попередньої інтервенції свідомих процесів духа» [37, с. 88]. Усе наше повсякденне життя грунтується на цій «безпосередній інтуїційно-спонтанній сфері» [37, с. 89]. Ю. Вассиян, констатуючи «апріорну природу» «основного досвіду», називає цей досвід як і в розумінні І. Канта, умовою загального життєвого досвіду, не будучи сам при цьому результатом його функціонування. По-іншому, весь наш історичний досвід проходить «процес добору й селекції …згідно з процесами первісно-досвідної сфери життя» [37, с. 89], тобто «основний досвід» є для нього матрицею інших видів емпіричного досвіду. У свою чергу, об’єктивізація «основного досвіду» у форми загального життєвого досвіду у Ю. Вассияна є моментом історії [37, с. 89], або, як він зазначає, «первісний досвід» стає «мотором життя й історії». Сама історія як процес виникає внаслідок здійснення з великої кількості можливостей («з хаосу хотінь») деяких із них, тобто об’єктивації можливості в дійсність. Історія – як сфера здійсненого людського досвіду – має «найвищу пробу», оскільки вона «безсумнівна відносно своєї фактичної природи».

Отже, Ю. Вассиян для характеристики своєї ідеї «основного досвіду» використовує гуссерлівське розуміння «життєсвіту». Як і в Е. Гуссерля, його «основний досвід» є дорефлективною смисловою очевидністю, що сприймається як сама собою зрозуміла річ. Він наперед заданий досвідові історичного світу й постійно об’єктивується в ньому як щось первинно зрозуміле. Такий допредикативний досвід смислових актів свідомості складається з первинних почуттєвих сприйняттів, якими у Ю. Вассияна, як уже зазначалося, є любов, голод, страх та цікавість. «Основний досвід» має телеологічну

структуру, оскільки всі елементи його співвідносяться з доцільною (практичною) діяльністю людини в історичному світі.

Е. Гуссерль свою ідею Lebenswelt почав розробляти у 20-ті рр. минулого століття, й у «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології», що була вже видана посмертно, залишив найдетальніший опис цього поняття. Звісно, що ці філософські розробки «пізнього» Е. Гуссерля були відомі Ю. Вассияну.

***

Таким чином, у цьому розділі ми хотіли закцентувати увагу на тому моменті, що пояснення, а отже, і розуміння конструкту «українська філософія історії», можливе як комбінація контекстуальних та іманентних чинників, зовнішніх обставин та внутрішніх впливів одних ідей на інші. Контекст допомагає пояснити, як і чому філософсько-історичні ідеї набрали саме такої форми і набули саме такого змісту, а не ніяких інших. Загалом для української філософської думки характерний високий рівень контекстуалізації, коли якась ідея показує себе як філософську лише завдяки філософському контексту.

Якщо розуміння філософсько-історичної думки лише через пояснення із самої себе неможливе, то порівняння ідей українських мислителів із їх європейськими відповідниками вказує не тільки на специфіку контексту, що зумовив саме таке, а не інше побутування сукупності історіософських поглядів, а ще й дозволяє нам зробити висновки стосовно обумовленості ідеї про міру оригінальності української історіософії цього періоду. Рух нашої думки у напрямку оригінальності стає можливим, по-перше, через порівняння з контекстом, на тлі якого проступає вся неповторність історіософських побудов; по-друге, оригінальність помічається при зменшенні нашої уваги до контекстуальних впливів або і взагалі незастосуванні порівняльного методу. Якраз тоді, ізолюючись, замикаючись у собі, українська філософія історії стає *особливою* щодо національної специфіки іншої національної філософії історії. Проте зосередження уваги на контекстуальних впливах може висвітлювати не лише помічання моменту неповторності феномену української філософії історії, а

й висвічувати зовсім інший бік пізнавальної ситуації. І тоді конструюється зовсім інший набір характеристик, що вибудовуються в ієрархію від «перебування в силовому полі» західноєвропейської філософії, через «наздоганяючий характер» української філософсько-історичної думки і аж до несамостійного, відверто епігонського її характеру.

На наше переконання, у більшості випадків потрібно говорити не про механічне відтворення запозиченого, а про асиміляцію українськими мислителями західних філософських впливів та використання їх у власних інтелектуальних ситуаціях. Тобто мова йде про інтерпретацію західноєвропейських філософських ідей, а отже, і про перебування української філософсько-історичної думки в межах загальноєвропейської філософської парадигми. Вирішуючи свої власні історичні проблеми у взаємозв'язку з європейськими, вона, думка, як одиничне висвітлювала нові ракурси та проблемні ділянки всього європейського цілого.

Ми спеціально не зупинялися на ідейних впливах українських інтелектуалів попередніх періодів на мислителів першої половини ХХ століття. Це питання потребує додаткового дослідження, хоча із наявних джерел уже видно, що такий вплив, звичайно, існував. Для прикладу: запозичення позитивістських ідей І. Франком чи М. Грушевським відбувалося не лише шляхом знайомства із творами класиків позитивізму, а ще й через їхніх вчителів та наставників – М. Драгоманова та В. Антоновича відповідно.

Розділ II

ПОЗИТИВІСТСЬКО-СОЦІОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІОСОФІЇ

Осмислення історичного процесу в межах позитивістської парадигми, й ширше – модерної наукової парадигми, ввібрало в себе філософію прогресу, ідею еволюційних змін. В її контексті стали можливими або наповнились новими смислами такі поняття, як «час ущільнився» і «час уповільнився», «часові злами» й «часова безперервність», «людина свого часу» і «людина, що випередила свій час» тощо. У межах науково-позитивістських концепцій з'явилися й теорії про прискорення історичного процесу.

У цьому і наступному розділах ми спробуємо через детальний розбір ідей українських інтелектуалів виділити основні типологічні риси філософсько-історичного знання у першій половині ХХ століття. Головним завданням цього розділу буде, як уже зрозуміло, виявлення позитивістських характеристик їх історіософських поглядів.

Таким чином, у першому підрозділі ми проаналізуємо специфіку філософсько-історичного шару ідей у творчості Івана Франка. Другий підрозділ присвячений розгляду особливостей реалізації теорій національного характеру в роботах Дмитра Чижевського. Третій підрозділ продовжує розвивати позитивістський напрямок на прикладі аналізу теорії Віктора Петрова про історичні епохи. Насамкінець, у четвертому – дослідимо неокантіанський варіант епістемології історії в соціології Богдана Кістяківського. Суперечність між кантіанством Б. Кістяківського і позитивізмом, заявлена в назві розділу, знімається, тому що свої гносеологічні погляди формально він висловив у межах спільної з позитивізмом теорії соціології.

2.1. Проблема поступу та суб'єкта історичного процесу (І. Франко)

Проблема суб'єкта історії розпочинається із постановки питання «Хто творить історію?». Історія вивчення цього

«споконвічного» питання показує, що відповідей не так уже й багато: або якась спільнота (народ, нація, клас, маса), або видатна особистість (герой), або їх взаємодія (коли, наприклад, стверджується, що видатна постать породжується потребами певної спільноти і в подальшому сприяє її розвиткові). Для Михайла Грушевського, наприклад, виходячи з його народницьких уподобань, суб'єктом історичної дії є народ: «Народ, маса народня... і єсть, і повинний бути альфою і омегою історичної розвідки. Він – із своїми ідеалами й змаганнями, з своєю боротьбою, поспіхами і помилками – єсть єдиний герой історії» [61, с. 73].

Інший великий інтелектуал, Іван Франко, знаходячись в обрії позитивістської парадигми поступу, як уже зазначалося, не копіює її сліпо, репродуктивно, а намагається виявляти певну самостійність у цьому питанні. Людина, за його вченням, підкоряється загальним законам еволюції. Однак, будучи захопленим ідеями соціалізму, І. Франко вірив, що настане такий час, коли свідомі своєї «людськості» люди зможуть створити суспільство вільних особистостей, де вже не буде боротьби, насильства, обмеження свободи.

Ідея поступу, остаточно сформована європейською соціально-філософською думкою у XVIII столітті й розвинена вже у наступному, мала багатьох прихильників і серед представників української філософсько-історичної та соціальної думки. Ця ідея належить до тих масових вірувань епохи, повз які І. Франко, звичайно ж, не міг оминути. Тож спробуємо простежити еволюцію поглядів на ідею прогресу (поступу) у світогляді І. Франка.

У своїй ранній праці «Мислі о еволюції в історії людськості» (1881 р.) І. Франко стверджує: «Щоб одним поглядом обняти всі факти історії, треба стати на вищу точку – *загальної еволюції*». Визначаючи семантику поняття «еволюція», він схиляється до тієї думки, що еволюція (розвиток) – це не лише те, що протистоїть революції, але й, виходячи «від первісної дикості чоловіка, містить в собі поступ *яко головний* і

вироджування (дегенерацію) яко побічний, *підрядний* складник» [210, с. 81]. Отже, еволюція як родове поняття поєднує у своєму обсязі й видові поняття прогресу (поступу), і поняття регресу (виродження)[1]. Розглядаючи взаємодію між поступом і регресом («поступом назад»), мислитель стверджує, що «поступ наперед є проявою первісною, переважаючою і нормальною; поступ назад – проявою пізнішою і хоробливою» [210, с. 82]. Таким чином, І. Франко не був прихильником ідеї однолінійного поступу: загальна еволюція не є єдиним процесом, а швидше сукупністю відносно автономних процесів, які містять, крім ускладнення та вдосконалення також і регресивне спрощення суспільної організації.

Досліджуючи далі процес людської історії під кутом зору еволюції, І. Франко, незважаючи на недостатність знання на цьому етапі свого творчого життя багатьох сторін «теорії наукового соціалізму», все ж таки – за аналогією з марксистськими постулатами – вибудовує періодизацію людської історії. Еволюція у нього існує у формі стадіального розвитку. І першою такою стадією (добою) на щаблях поступу мислитель називає первісну. У свою чергу, ця доба розділяється на два періоди. Перший – це власне первісний: «зовсім темна доба розсипного життя людей», за якої

> «чоловік жив цілковитим звіром по лісах, по деревах і по скалах, не знаючи нічого, не думаючи, не застановляючись, без мови, без віри, без найменшого сліду якої-небудь

[1] Для порівняння наведемо бачення співвідношення між поняттями еволюції та поступу в російського релігійного філософа Сергія Булгакова (1871–1944), одного з найбільш глибоких критиків ідеї прогресу, з позицій релігійної філософії. Він писав: «…теорія прогресу є для механістичного світорозуміння теодіцеєю, без якої людина не може, мабуть, обійтися. Поряд із поняттям еволюції, безцільного й безглуздого розвитку, створюється поняття прогресу, еволюції телеологічної, в якій причинність та поступове розкриття мети цієї еволюції збігаються аж до повного ототожнення… Обидва вчення – про механістичну еволюцію та про прогрес, – як би вони не відрізнялися за своїми висновками, – з'єднані між собою необхідним внутрішнім якщо не логічним, то психологічним зв'язком» [31, с. 9].

> культури, жив з дня в день в ненаситній, безмірно важкій боротьбі за існування» [210, с. 91].

За першим іде другий період, який він, за Г. Спенсером, називає періодом «панування церемоній та обрядів».

> «Боротьба за існування витворює спільність. Спільність витворює обряди, церемонії та вірування, котрі її зміцнюють. Обряди, церемонії та вірування, розростаючись чимраз більше, витворюють окрему верству людей «відущих» (ворожбитів, лікарів, попів), а посередньо витворюють абсолютних владців з дідичною (не народною, а протинародною) властю. Абсолютна власть обалює і нищить первісну спільність. Те, що в початку зміцнювало спільність, в дальшім розвитку нищить її, – розуміється, не зовсім, нищить тільки одну форму спільності, щоб впровадити другу. Се немов образ того змія, що кусає власний хвіст, але іменно се, як побачимо далі, і є загальний закон історичного розвитку, принаймні в дотеперішній історії» [210, с. 114].

Первісній добі в цілому найбільш повною мірою притаманна дія дарвіністського закону боротьби за існування. До того ж самі позитивісти охоче послуговувалися постулатами дарвінізму, застосовуючи їх до соціального життя. Першим соціал-дарвіністом із повним правом можна назвати все того ж Г. Спенсера, у соціологічній теорії якого дарвіністські аргументи займають центральне місце. Молодий І. Франко джерела суспільного розвитку також убачає в дарвіністській ідеї закону природного добору, бо «… чоловік, яко звір по своїй організації, навіть яко звір суспільний, стоїть під силою того закону» [210, с. 106]. За первісної доби

> «…природний добір з поля біологічного переходить на поле соціологічне, і конечна річ, що на тім новім полі мусить прийняти й новий вигляд, не зміняючи, впрочім, своєї істоти» [210, с. 106][1].

---

[1] В одному з листів до М. Драгоманова І. Франко взагалі пише, що «в статті – «Мислі про еволюцію» я хотів зробити те, що недостатньо зробив Лянге в «Arbeliterfrage», а що далеко краще, хоть коротко сказав Подолинський, а іменно – оперти розвиток історичний і особливо соціалізм на дарвінізмі, і

Взагалі, ті моменти соціал-дарвінізму, що так яскраво проявляються у ранніх творах І. Франка характеризуються однією типовою ознакою – соціальне життя стає полем безперервної боротьби, конфліктів між індивідами, соціальними групами та інституціями.

> «Цивілізація і поступ» розпочинаються тоді, коли боротьба за існування переходить від боротьби «кожної одиниці з окружаючою природою за своє існування» на якісно новий рівень – до творення колективних форм існування (асоціацій та кооперації) як наслідку такої боротьби та тепер уже боротьби за існування між такими колективами [210, с. 95].

Втім, незважаючи на застосування І. Франком до теорії еволюції ідей соціал-дарвінізму, ми не помічаємо у нього відвертого біологічного редукціонізму хоча б тому, що поширення законів природного відбору та боротьби за існування обмежується здебільшого первісною добою, і, що ще важливіше, боротьба за існування є лише одним із моментів у діалектичній взаємодії з процесами кооперації і взаємодопомоги. І тут він закидає деяким дарвіністам, які недобачають, що «тільки здруження людей в громади, племена і держави могло розвити в них тисячні духові спосібності, саму основу всякої культури» [210, с. 95].

Другою добою в історії людства І. Франко називає «старинний світ», буквально перекладаючи з латинської на українську мову термін antiquus (античний). Але, як побачимо з подальшого викладу, в це поняття він включає не лише, як прийнято науковою традицією, історію Греції та Риму, а й країн Стародавнього Сходу. Для цієї історичної доби притаманні дві характерні взаємозв'язані риси: тиранічна форма правління, коли «всі вільні в державі не мали ніякого політичного права супроти царя» [210, с. 117] і рабство («невольництво»), джерелом якого були часті війни. І. Франко також констатує і специфіку

думаю, що таке показування зв'язку між тими рядами явищ для молоді може багато придатись» [211, с. 294].

суспільного ладу на Сході, визначаючи роль сільської общини в його історії («Розуміється, що де користь з общинного господарювання рівноважиться або й перевищала його недогоди, там воно вдержалося й донині, як на острові Ява, в Індії, Росії і т. д.» [173, с. 114]). Отже, можна припустити, що ідеї, які у К. Маркса й Ф. Енгельса врешті вилились у вчення про специфічний «азіатський спосіб виробництва» та можливість переходу в Росії до соціалізму через селянську общину, йому теж були відомі.

Перехід від доби «з старовинного світа до середніх віків», та й увесь наступний період феодалізму, І. Франко розуміє як «почасти регрес, а почасти й прогрес». На початку середніх віків за доби «великої вандрівки народів», однозначно переважає регрес, І. Франко навіть називає цю добу «одним з найвидніших… збочень в історії» [210, с. 117 – 118]. Прогрес же – у порівнянні зі стародавнім світом – полягає в тому, що «підданство, хоть і в яких диких та грубих формах воно не раз проявлялося, все-таки становить поступ гуманності супроти старинного невільництва» [210, с. 120]. Характеризуючи феодальний устрій, І. Франко на перше місце виводить відносини «сюзерен – васал», які стають результатом роздавання земель сюзеренами своїм васалам за особисту відданість і службу, проте вся ця феодальна ієрархія можлива лише «на грунті *кріпацтва* і *підданства* ремісників та хліборобів» [210, с. 119].

Далі настає час четвертої доби – «порядку капіталістичного», який, у свою чергу, складається із двох послідовних періодів: спочатку йде панування у виробництві мануфактури, на зміну якій приходить фабричне виробництво. Це час економічної й політичної сили «третьої верстви», до якої І. Франко зараховує «багачів і капіталістів» [210, с. 126]. Поступ на цьому етапі теж має суперечливий і не всеобіймаючий характер. Взагалі, «мануфактура і фабрика – се те тло продукційне» [173, с. 130], яке великою мірою визначає всі сторони суспільного і політичного життя людей.

Таким чином помічена ідея поступу в минулому поширюється потім І. Франком і на майбутнє. Ця примусовість

операції перенесення наявного поступу з минулого у майбутнє дозволяє надалі сприймати цей самий поступ як об'єктивний (закономірний) механізм, який свідомістю суб'єкта пізнання лише фіксується й називається, але в жодному разі не твориться.
Отже, І. Франком конструюється бажана модель майбутнього, коли «капітал – здобуток вселюдської суспільної праці, буде й суспільною власністю» [210, с. 133]. Робітники, ставши до боротьби зі світом капіталу, «швидше чи пізніше», але обов'язково вийдуть із неї переможцями, і

> «тоді останутся на світі тільки люди, робочі люди – ні пониж них, ні повиш них не буде іншої верстви. Робоча спілка між людьми дійде до найдосконалішої, нам тепер звісної ступені» [210, с. 134],

– підсумовує автор свої уявлення про особливості руху людської історії. До опису цієї останньої доби було незрозуміло, куди прямує прогрес людства. Відтак бачимо, що метою поступу є щастя пересічної людини («Людина споконвіку прагне до однієї мети – до щастя» [209, с. 33]). Отже, щастя – це наперед визначена мета, яка є таким телеологічним типом зв'язку, що зв'язує минуле, теперішнє й майбутнє в єдиний ланцюг історичного процесу. Це означає, що мета, яка не може не відображати реалії теперішнього часу, уявно «виймається» свідомістю з ніші теперішнього й переноситься в самий кінець майбутнього часу, і вже звідти вона керує напрямком поступу, ніби магнітом, притягуючи його до себе. Якщо послуговуватися категоріальним словником І. Канта, то одразу помітимо, що таке розуміння мети прогресу в чомусь подібне до кантівської регулятивної ідеї.

І. Франко, проте, не акцентує особливої уваги на цьому модусі майбутнього, що власне, й приводить до елімінації негативних конотацій ідеї поступу, які могли бути помічені у його сприйнятті. Він не порушує, наприклад, таких питань, які поставив прогресистській вірі відомий представник російської філософсько-політичної думки XIX ст. Олександр Герцен (1812–1870):

> «Якщо поступ, – запитує він, – це мета, то для кого ми працюємо? Хто цей Молох, який мірою наближення трудівників до нього замість винагороди відступає і, на втіху виснаженим і приреченим на загибель натовпам людей, які йому кричать: «ті, хто йде на смерть, вітають тебе», тільки і може відповісти гірким глузуванням, що після їхньої смерті буде прекрасно на землі? Невже правомірно прирікати сучасних людей на жалюгідну долю… бути нещасними робітниками, які по коліно у багні тягнуть барку з таємничим руном і смиренним написом на прапорі «поступ у майбутньому» … Мета, нескінченно далека, це не мета, а, якщо хочете, виверт…» [52, с. 25 – 26].

Загалом модель «драбини прогресу» у баченні «раннього» І. Франка – це лінійна й оптимістична схема еволюції людства як суми взаємодій прогресивного й регресивного факторів за остаточної першості все ж таки прогресивного.

Порівнюючи ідеї цього раннього твору І. Франка зі статтею 1903 року «Що таке поступ?», можна зробити досить суттєві уточнення щодо розвитку його поглядів на зазначену проблему. Насамперед впадає у вічі, що позитивістський термін «еволюція» на означення механізмів історичного процесу у цій статті не вживається, його остаточно заступає термін «поступ». Причому часто цей термін І. Франко розуміє не лише як соціологічний закон історії, а й ототожнює із усіма емпіричними фактами, що в сукупності становлять історичний процес. Отже,

> «поступ цілої людськості – се величезна і дуже складна машина. Вона порушується силою, на яку складаються тілесні й духові сили всіх людей на світі» [221, с. 346].

Поступ не залежить від бажань і можливостей окремих людей, він носить об’єктивний характер: «ані одному чоловікові, хоч який би він був сильний та здібний, ані якійсь громаді годі запанувати над рухом…» поступу [221, с. 346], – зазначає І. Франко.

На цьому етапі квінтесенція його поглядів на поступ формулюється в таких висловлюваннях:

> «…з усього того, що ми сказали досі, видно деякі цікаві речі, які слід затямити собі. Перше те, що не весь людський рід поступає наперед. Велика його частина живе й досі в стані, коли не повної дикості, то в стані, не дуже далекім від неї. Друге те, що той поступ не йде рівно, а якось хвилями: бувають хвилі високого підйому, а по них наступають хвилі упадку, якогось знесилля і зневір'я, потім хвиля знов підіймається, знов по якімось часі опадає і так далі. А третє, що той поступ не держиться одного місця, а йде мов буря з одного краю до другого, лишаючи по часах оживленого руху пустоту та занепад» [221, с. 309].

Перефразовуючи Г. В. Ф. Гегеля, у нашому разі можна сказати, що «поступ віє де хоче». Як бачимо, тепер уже відчувається певна обережність у приписуванні категорії поступу феноменам суспільного життя. Для І. Франка, цього періоду сприйняття поступу він уже не має характеристик однозначної лінійно-висхідної спрямованості.

У межах розвитку поступу розв'язується видатним дослідником і проблема соціально-економічної нерівності між людьми. Саме на початковому етапі цивілізації, коли виникає поділ праці, поступ створює ситуацію нерівності між людьми:

> «А тим часом що ми бачимо? Людськість багатіє, а тисячі, мільйони людей бідніють» [221, с. 320]. «Величезні багатства з одного боку, зібрані в немногих руках, і страшенна бідність з другого боку, що душить мільйони народу» [221, с. 323].

І. Франко не погоджується із представниками тих романтизованих інтелектуальних течій, які мету поступу вбачали в «повороті до природи, до селянського стану, до бездержавства, заведення повної спільності». Для нього «се такі панацеї, яких не зварить і не приготує ніякий аптекар» [221, с. 346]. Рушійною силою поступу – на противагу, приміром, таким емпірикам та раціоналістам, як позитивісти[1], він називає *«голод і любов»* [221,

[1] Тут якраз цікавим видається порівняння з О. Контом, який слідом за своїм учителем А. Сен-Сімоном вважав: «Прогрес, тотожний… поступальному

с. 346]. Втім, «людського *розуму,* – продовжує він, – в числі тих кондукторів нема і, певно, ще довго не буде» [221, с. 346].

Наразі постає також питання: звідки цей антираціоналізм у І. Франка? Зі статті бачимо, що ці «два могутні кондуктори» визначив ще Й. В. Гете (чи все таки Й.К.Ф. Шиллер?[1]). Та імпліцитно такі ідеї у самого І. Франка, на нашу думку, вже були закладені у статті 1897 року «Соціалізм і соціал-демократизм», у якій він чи не вперше намагається на теоретичному рівні дати критику марксизму (соціал-демократизму). Отже, у цій роботі І. Франко, спираючись на погляди російського анархіста й відомого дослідника марксизму князя Варлама Миколайовича Черкезова (Варлама Аслановича Черкезишвілі) (1846–1925), твердить, що у підґрунтя марксистського розуміння історичного процесу покладена ідея про певну основу й цією основою є «форми продукції і обміну». Однак в основі мусить бути якийсь *простий* принцип, цей же принцип досить складний («дуже, дуже зложений»). У Ф. Енгельса ж, на думку І. Франка, дещо по-іншому. У нього «основним моментом в історії є продукція і репродукція безпосереднього життя» [217, с. 497]. Але «продукція і репродукція безпосереднього життя» – закон не соціологічний, а біологічний. Відтак все одно нерозв’язним залишається питання: як цей біологічний закон стає «основним моментом історії»?[2]

Шукаючи такого основного простого принципу як рушійної сили історії, І. Франко доходить висновку, що «продукція средств до життя», у свою чергу, має основою просте почуття голоду («чоловік заспокоював голод»), а в основі

руху Розуму, вже сам по собі є своєю власною рушійною силою, джерелом «саморуху» людського роду» [97, с. 103].

[1] Вірш Ф. Шиллера «Мудреці» (1795 р.) закінчується так: «И чтобы мир был молод, Царят любовь и голод!» [*Шиллер Ф.* Мудрецы / Пер. Л. Гинзбург // *Ф. Шиллер.* Собрание сочинений в семи томах. – М.: Художественная литература, 1955. – Т. 1. – С. 205].

[2] «А коли матеріалісти вказують на продукцію і репродукцію безпосереднього життя або попросту дбання про життя, то повинні ще вияснити, для чого цей біологічний закон тільки серед людей витворив соціологічний результат» [217, с. 498], – схвально цитує І. Франко В. Черкезова.

репродукції безпосереднього життя, або «продовження людського роду», лежить «половий потяг» [217, с. 498]. Потім, на нашу думку, ці свої ідеї І. Франко – вже в ускладненішому вигляді (наприклад, статевий потяг перетворюється у любов як «чуття, що здружує чоловіка з іншими людьми») – переносить у науково-просвітницьку статтю 1903 року «Що таке поступ?». Таким чином, унаслідок критики матеріалістичного розуміння історії І. Франко зупиняється на не до кінця аргументованому висновку, що рушійною силою прогресу є біологічно-ірраціональні первні – «*голод* і *любов*».

Саме такими ідеями І. Франко з середини 90-х років позбавлявся від догматичним чином зрозумілого марксизму, й до його світоглядного розвитку цього часу добре підходять слова, які він в «Ukraina irredenta» адресував Юліанові Бачинському:

> «Я не сумніваюся, що сам він швидко виросте з соціал-демократичного, простолінійного доктринерства, що вдасться в старанніші студії над конкретним фактами» [214, с. 393].

Ідею про щастя як мету поступу І. Франко повторює й у статті «Що таке поступ?», однак із важливими смисловими нюансами. Спочатку український мислитель піддає критичному розбору популярні для свого часу такі соціальні доктрини, як толстовство, соціал-дарвінізм, анархізм та комунізм. Потім позитивно оцінює теорію американського економіста Генрі Джорджа (1839 – 1897), який пропагував ідею націоналізації землі: тут не в останню чергу, мабуть, далося взнати селянське походження самого І. Франка. А далі він стверджує, що щастя як мета поступу ніколи не буде досягнуте, або, як він пише,

> «повного особистого щастя, не заколоченого ніякими прикростями, чоловік не досягне ніколи; та проте він весь вік старається та силкується поправити своє життя, усувати прикрості, добитися щастя» та «повного громадського щастя, повного, так би сказати, раю на землі люди не доб'ються ніколи» [221, с. 345],

що ще раз підтверджує регулятивну природу Франкової ідеї щастя. Водночас це також означає і відсутність якогось фіналізму, що свідчить про безкінечний характер людського поступу. З точки зору теорії поступу майбутнє настає із власної необхідності й підпорядковується закону причинності. Та поряд із цим поступ є ще й своєрідним моральним наказом, категорією належного, що звернена до волі. Поступ як безумовний наказ починає організовувати ланцюг з історичних фактів і фактів сьогодення у напрямку до майбутнього, що за своєю природою є обумовленими. Отже, в цілому І. Франко залишається на рівні основних позитивістсько-марксистських уявлень своєї доби на історичний процес: в історії є закони, історія має певний напрямок руху, є стадії цього руху, існує мета, рушійні сили та критерії поступу[1]. Поступ – це не ідея, що виникає на рівні свідомості й потім «накидається» як певна «інтерпретаційна сітка» на історичний процес. Це – об'єктивний механізм розвитку самої історії. Хоча, звичайно, і в ХІХ, і в наступному ХХ

---

[1] Такі оптимістичні, прогресистські ідеї історичного процесу, що були такими характерними для доби ХІХ століття, включаючи сюди й історіософські погляди як «раннього», так і «пізнього» І. Франка, були піддані досить аргументованій критиці, наприклад, російським філософом Сергієм Булгаковим (1871 – 1944), який майже одночасно зі статтею І. Франка «Що таке поступ?», у 1902 році, опублікував статтю «Основні проблеми теорії прогресу». Всі варіанти теорій прогресу, на його думку, можна звести за критерієм мети до кількох типів: 1) метою прогресу є зростання щастя якомога більшої кількості людей; 2) метою прогресу є зростання потреб і задоволень від їх реалізації; 3) метою прогресу є вдосконалення людства; 4) метою прогресу є створення умов для вільного розвитку особистості [31, с. 22 – 27]. Але таке тлумачення поступу концентрує увагу лише на щасті майбутніх поколінь, приносячи в жертву долі сучасного покоління і завдаючи втрат минулим поколінням, по відношенню до яких виправдовується історичне зло. Страждання ж одних поколінь не може бути містком для щастя інших. Вирішується ж проблема, на думку С. Булгакова, на грунті християнського теїзму, який найбільш вдало обгрунтовується у філософії Володимира Соловйова, що містить такі положення: «абсолютний розум, що править світом та історією»; «абсолютна цінність особистості та ідеальна природа людської душі»; «моральна свобода людської особистості (свобода волі) як умова автономного морального життя».

століттях було й інше бачення місця цього поняття і специфіки його проекціонування на світ людських дій. В українському філософському просторі крім ідеї об'єктивності людського поступу, вже на початку ХХ століття фіксується і протилежне – *суб'єктивне* – його сприйняття. Так, один із лідерів журналу «Українська хата» (1909 – 1914) публіцист і критик Андрій Товкачевський (1885 – 1965), відійшовши від основних цінностей ХІХ століття, представляє у своїй творчості вже інші, модерністські тенденції, що опираються на світоглядний фундамент психологізму, волюнтаризму та плюралізму в оцінці перспектив історичного розвитку.

Його розуміння специфіки поступу – як результат початково рефлективної позиції – полягає в тому, що

> «…поняттє поступу по самій своїй суті є суб'єктивне; конструкція його залежить від часу і від особи, – і найліпшим доказом цьому є те, що кожний, хто займається теорією поступу, має свою власну формулу поступу» [201, с. 26].

Такий погляд стає прийнятним завдяки певному метафізичному підгрунтю, яке у А. Товкачевського втілюється у виразі: «розвиток форм суспільного життя слідує не поруч, а за психічним розвитком одиниці…» [201, с. 13]. Справа в тому, що реальна історична дія не може базуватися на визнанні незмінних історичних законів, історичних цілей тощо. Перебування у межах знання напередвизначеності історичного процесу породжує фаталістичне бачення реальності – і, як наслідок, пасивність окремої людини чи спільноти в історичній діяльності. За такого підходу ідея поступу взагалі не може бути застосованою,адже сам поступ у тлумаченні А. Товкачевського – це, по-перше, не просто механізм розвитку й не тільки якісна зміна, але насамперед *ідея* розвитку чи зміни; по-друге, ця ідея зреалізовується у світі, де «все можливо». Потрібна ідея виникає у деякої категорії людей лише внаслідок з відчуття некомфортності від перебування у структурі соціуму. Неможливість людини оволодіти процесом життя й примушує її вибудовувати «залізні» закономірності, які на уявному рівні

допомагають *нібито* опанувати хаос суспільного життя. Тому ці люди (передусім, інтелігенція) вигадують ілюзорну мету життя поза самим фактом життя («Ми об'єктуємо життє, відріжняємо його від суб'єкта, виріжняємо в ньому сам процес життя і його ціль, неначе дві ріжні річи» [201, с. 24]). Таким чином, наше життя стає не метою, а лише засобом для досягнення іншої мети.

Отже, люди не можуть не творити суб'єктивної ідеї поступу, та це не означає, що він повинен сприйматися як закон із його характеристиками неминучості й примусовості. Суб'єктивна ідея поступу сприйматиметься адекватніше, якщо ми наділимо її ознаками можливості, бажаності. Вибудовуючи ідеальну мету існування суспільства та свого служіння цій меті, людина будь-який факт наближення до цієї мети називає прогресом, а віддалення від неї – регресом. Поступ у А. Товкачевського без моменту приписування мети історії неможливий. Фактично поступ і є мета історії, а мета, у свою чергу, – це ідеал, до якого прямує сама історія. Однак не потрібно забувати, що існує ще й реальний історичний процес, який сам по собі ніяких цілей принципово мати не може, тож «вишикувати» його на виконання вказівок чергової єдино правильної соціальної теорії неможливо. Крім усього іншого, ідея поступу є тим ідеалом, який вибудовують собі певні соціальні групи в боротьбі з іншими. Наслідки такої боротьби ніколи не підпадають під категорію закономірності, й тому вони непередбачувані. Як пише А. Товкачевський, «…результат такої боротьби ніколи не призначається з-гори, – він завше залежить від "соотношения борющихся сил"» [201, с. 28], він наперед не відомий і не штовхає нас до наслідків, дії яких уникнути неможливо. Насправді цей історичний світ сам по собі – це сфера нечіткості, непередбачуваності й безмежної кількості альтернатив. Найчастіше в реальному історичному житті та чи інша «формула поступу» є ні чим іншим, як «бойовим гаслом», складовою певної ідеологічної доктрини, через яку певна соціальна група пропонує суспільству інтерпретувати історичний світ для досягнення своїх владних партикулярних переваг над іншими, які, швидше за все,

не те що не проголошуються цією соціальною групою, а навіть і не усвідомлюються нею. Зрозуміло, що на тлі такої інтерпретації категорії поступу погляди І. Франка на цю проблему закріплюються за тими світоглядними традиціями XIX століття, що мають своїм витоком ідеологію Просвітництва, в одновимірному, лінійному просторі якої випещена ідея поступу. Великі досягнення природничих наук у XIX столітті провокують багатьох інтелектуалів, у тому числі й І. Франка, до застосування природничих методів щодо тлумачення історичного процесу. До того ж і самі терміни «історичний процес» та «еволюція», які так часто вживає І. Франко, теж є наслідком підходу до історії з природничо-наукової точки зору. Отже, історія – це процес, що проходить *закономірно*. І цими закономірностями стають в І. Франка і природний закон економічного розвитку К. Маркса як підґрунтя духовних подій, і позитивістські концепції географічного детермінізму (Г. Т. Бокл), і дарвіністська ідея еволюції.

З другої половини 90-х років XIX століття, коли спостерігається відхід І. Франка від захоплення марксизмом та звільнення з-під ідейного впливу М. Драгоманова, все більшого значення у його розмірковуваннях набуває феномен нації як суб'єкт історичної дії. Під суб'єктом історичного процесу потрібно розуміти, звичайно, творця історичної дійсності. На початку своєї творчої діяльності таким суб'єктом був для І. Франка народ. Тепер же категорію нації він уже чітко відрізняє від категорії народу, бо коли ми говоримо про народ, пише він, то «розуміємо тут не всю масу, що мешкає в певному краї, але тільки ті нижчі верстви, які найменше зазнали цивілізаційних змін, найбільше зберегли слідів давніших епох розвитку» [215, с. 254 – 255]. Перехід від концепту народу до концепту нації зумовлює і розширення змісту останньої. Поняття нації у нього

поєднує в собі: 1) «етнічну масу українського народу» [222, с. 404]; 2) усі суспільні класи і стани, включаючи «простий народ»[1]; 3) момент політичної незалежності (для української нації поки що у вигляді суспільного ідеалу) [219, с. 284]; 4) націю – своєрідне «громадянське суспільство» [224, с. 439 – 447], в якому забезпечуються всі загальнолюдські права і свободи. Відтак, на думку І. Франка, саме у межах нації можуть успішно вирішуватися проблеми класової та економічної нерівності суспільства, і саме

> «…жолудкові ідеї, тобто національно-економічні питання самі собою, з залізною консеквенцією пруть усяку націю до виборювання для себе політичної самостійності…» [219, с. 280].

Феномен нації – це «синтез усіх ідеальних змагань», «будова, до якої повинні йти всі цеглини».

> «Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити своїх змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами прикрити своє духовне відчуження від рідної нації» [219, с. 284].

У проекті вже згадуваного американського економіста Генрі Джорджа І. Франко також схвалює виведення на перше місце інтересів нації. Американець, пише він, «висунув на перше місце інтереси поодинокої *нації* як найбільшої одиниці, яку чоловік може обняти своєю практичною працею» [221, с. 344]. І, розмірковуючи про щастя як основну мету поступу, він, знову ж таки, виходить на ідею нації як найбільш загальної соціальної одиниці.

> «Настільки чоловік може бути щасливим у житті, – пише І. Франко, – він може се тільки в співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації. Скріплення, уточнення того почуття

---

[1] Однак з огляду на те, що в українській нації продовжує залишатися головною проста народна маса і тому «… історія народів – се не історія «господ Обманових», а історія народних мас і тих соціальних, економічних та духовних течій, які з непереможною, елементарною силою проявляються в їх житті» [223, с. 416].

> любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу – отсе основна підвалина всякого поступу; без неї все інше буде лише мертве тіло без живої душі в ньому» [221, с. 345].

Отже, граничні соціальні зв'язки як умова щастя замикаються на нації. Більше того, зробимо висновок, ці національні зв'язки також є основою поступу. Та, незважаючи на таке вивищення національного чинника над соціальним, нація у пізній період творчості І. Франка ніколи не була самодостатньою цінністю, вона відігравала роль засобу, умови, але ніколи не означувалася метою історичного процесу. Навіть у межах нової ієрархії соціально-економічні та антропологічні цінності історії в І. Франка все-таки продовжують залишатися якщо не панівними, то принаймні самостійними.

Ще одним із суттєвих компонентів філософії історії І. Франка є його ставлення до ролі особи в історичному процесі. І. Франко погоджується з висновками «новочасної історичної науки», яка «бачить розвій головно в змінах економічного стану, продукції і обміні, а далі в змінах стану освіти широких народних мас…» [218, с. 382] і не погоджується з культом героїв Томаса Карлейля (1795–1881), називаючи цю теорію «застарілою».[1]

> «Доведено, що не тільки великі королі, вожді й завойовники не «робили й не роблять історії», але навпаки, що історія витворила їх самих: вони піднялися і стали необхідними внаслідок попереднього розвитку певного народу, внаслідок його сучасних економічних і політичних умов; вони були, власне, тільки знаряддям її дальшого розвитку, тільки щаблями, по яких розвиток ішов і йде щораз вище і вище» [209, с. 25].

---

[1] Нагадаємо, що для Т. Карлейля «всемирная история, история того, что человек совершил в этом мире, есть, по моему разумению, в сущности, история великих людей, потрудившихся здесь, на Земле… все, содеянное в этом мире, представляет, в сущности, внешний материальный результат, практическую реализацию и воплощение мыслей, принадлежащих великим людям, посланным в этот мир. История этих последних составляет поистине душу всей мировой истории» [103, с. 6].

Як бачимо, в цій роботі, пройнятій духом позитивістської філософії, велика людина є і залишається бути «продуктом епохи і середовища»[1].

2.2. Історичний процес у межах теорії національного характеру (Д. Чижевський)

Відразу зазначимо, що філософсько-історична проблематика не була визначальною у творчості Дмитра Чижевського. Однак з огляду на те, що філософською рефлексією позначені багато його наукових робіт, прямо не пов'язаних із філософським підходом до них, можна спробувати виділити в них і філософський шар рефлексій над історією. Серед небагатьох робіт, безпосередньо присвячених філософії історії, варто назвати ранню розвідку Д. Чижевського «На теми філософії історії» (1925). В інших же працях філософсько-історичні ідеї висловлені побіжно, часто як методологічне підґрунтя для розв'язання конкретних наукових проблем (наприклад, у статтях «Культурно-історичні епохи» (1948) та «Початки і кінці нових ідеологічних епох» (1954)). Незважаючи на таку «ескізність», філософсько-історичні погляди Д. Чижевського становлять певний інтерес для розуміння специфіки розвитку української філософії у ХХ столітті, необхідними вони стають і для пояснення особливостей розвитку української національної ідеології. Відтак є потреба звернути більш чільну увагу на цей доробок у його творчості й указати на той світоглядний, духовний та методологічний контекст, що, як відомо, і надає смисл текстові (тобто філософсько-історичним побудовам автора).

---

[1] Поетичні тексти І. Франка суттєво доповнюють філософсько-історичну проблематику, яку він розвивав у своїй публіцистиці. Сучасні тлумачення поетичних текстів щодо зміни І. Франком на початку ХХ століття бачення співвідношення народної маси та героїчної особистості див. наприклад: [89, с. 93–106], [148, с. 105–126].

При цьому виразно проглядається, як уже зазначалося, що підґрунтям рефлексій над історичним виміром людського буття у Д. Чижевського є гегелівська теорія історичного процесу (принаймні це твердження правильне для 20–30 років). До ідеї світового духу, який у певний проміжок часу робить, так би мовити, ставку на той чи інший народ (націю), знаходячи у ньому найвище для певного етапу вираження і стаючи «духом народу», Д. Чижевський ставиться досить прихильно. Цей «історичний «дух»… – пише він, – виконує свою історичну місію, ніби доручаючи її виконання в окремі історичні епохи окремим народам або їх групам» [240, с. 25].

Отже, концепт народу (нації) є визначальним для розуміння специфіки історичного процесу. На початку «Нарисів історії філософії на Україні» Д. Чижевський навіть подає своє розуміння феномену нації. Він розрізняє два види поглядів на цю проблему – раціональний і романтичний. Для раціонального підходу істотним є розуміння нації, національного як «історичної помилки», «необхідного зла», яке буде обов'язково подолане у майбутньому, на шляху до самореалізації раціонального начала.

Погляди самого Д. Чижевського виразно тяжіють до іншої, романтичної, моделі пояснення феномену нації. Людство як ціле складається із конкретних націй і тільки через них воно можливе. Не можна любити загальнолюдське, «вічне», «наднаціональне» через заперечення національного. Вселюдське, «наднаціональне», що є ідеалом раціоналістів, може проявитися лише через національне, і тому «кожна нація є тільки обмеженим і однобічним розкриттям людського ідеалу. Але лише в цих обмежених і однобічних здійсненнях загальнолюдський ідеал і є живий. Тому кожна нація якраз у своєму своєрідному оригінальному, у своїй «однобічності» і обмеженості і має вічне, загальне значіння» [236, с. 7]. Біля витоків такого гегелівського, і в той же час романтичного, розуміння суті нації були ідеї німецького преромантика Й. Г. Гердера (1744–1803). Саме він уподібнював нації до гілок на стовбурі людства. Нації – це послані Богом рівноцінні форми вираження ідеї безкінечного

творіння людства. Внутрішнім законом нації (народу), що охоплює повсякденне життя і релігію, закони і моральні типи відносин, принципи правління і мову, є національний характер. Отже, спільний для народу дух (у творця цього поняття Шарля Монтеск'є (1689–1755) – це esprit general) не може бути не позначеним властивостями цього народу й особливостями його специфічного характеру.

Пізніше перехід ідеї національного духу із гегелівського метафізичного рівня на емпіричний породив теорію національного характеру[1] (Г. Штайнталь, М. Лацарус), яка вже претендувала на те, щоб бути науковим рівнем пізнання. Різновидом філософсько-історичного знання стає теорія національного характеру у творчості Вільгельма Вундта (1832–1920) – відомого німецького психолога-емпірика та філософа. Саме у нього, на відміну від своїх ідейних попередників, метафізичне поняття «національний дух» замінюється емпіричним поняттям «національна душа». Погляди Д. Чижевського на природу історичного розвитку також розвиваються у межах цієї парадигми. Отже, суб'єктом

---

[1] Уже у самого Г.В.Ф. Гегеля (1770–1831) помітна смислова невідповідність між поняттями «національний дух» та «національний характер». Національний дух – як щось вище – має нижчі рівні свого існування, і вони дотичні до природної історії людства. До таких природно обумовлених сторін у житті народу він відносить тілесний розвиток, повсякденний спосіб життя, специфіку занять, особливості напрямку розуму та волі. Ця сукупність ознак і є національним характером [48, с. 66]. Національний характер містить у собі той зародок, із якого потім розвивається історія націй. Вища ж, «духовна» форма національного духу, до якої підіймається «природний дух», що живе у націях, є вже предметом філософії історії [48, с. 66]. Отже, відношення національного духу і національного характеру – це відношення роду і виду. «Дух народу», по суті, дієвий. «Таким образом действует дух народа: он есть определенный дух, создающий из себя наличный действительный мир, который в данное время держится и существует в своей религии, в своем культе, в своих обычаях, в своем государственном устройстве и в своих политических законах, во всех своих учреждениях, в своих действиях и делах. Это есть его дело – это есть этот народ» [49, с. 121], – проголошує він у своїх «Лекціях з філософії історії».

історичного процесу є нація, сутність якої найповніше втілюється у національному характерові.

Д. Чижевський як дослідник, позиціонуючи себе прихильником строгого наукового методу позитивістського типу, водночас у своїй розвідці «На теми філософії історії» в основу свого бачення історичного процесу кладе концепт долі. Тут якраз і відчувається вплив пануючих на той час ірраціональних теорій в осмисленні історичного процесу, і в першу чергу ідей, викладених у роботах О. Шпенглера і, зробимо припущення, інших ідеологів німецької «консервативної революції». На думку Д. Чижевського, життя окремої людини, як і життя народу залежить не лише від раціональних моментів, – завжди в історії є місце непередбачуваній, таємничій силі, що приховується у самому факті життя.

> «І тут немає виразнішого і багатшого змістом слова, ніж «доля» – слова, що підкреслює суворий, трагічний і в той самий час колосальний своїм значенням, могутній у силу своєї захопленості й невмолимо жорстокий характер того, що зв'язує людину, націю й державу не тільки назверх, а й з середини, ув її житті через них самих» [234, с. 10 – 11].

Автор розмірковує над тим, що можна перемогти долю. До таких справді величних перемог він відносить, наприклад, набуття занепалим, недержавним народом державного статусу (чи його відновлення), або стан внутрішнього «національного відродження», коли здається, що цей народ ніколи не підніметься з колін. Але така перемога над долею – це теж, як не дивно, прояв тієї ж самої долі. І ця доля так само непояснювана, несподівана і вища за будь-яку людську волю. На думку Д. Чижевського, таку дивну зміну долі адекватніше позначати не в наукових термінах, а в теологічних, приміром, милістю чи благодаттю. Доля ж, побачена тверезим, раціональним поглядом, неодмінно породжує почуття трагічності людського буття.

Д. Чижевський ніде не говорить, що в цих думках якимось чином відобразилися тогочасні українські події, або що він говорить саме про українську долю. Але зрозуміло, що *досвід*

поразки в українських державницьких змаганнях (1917–1920) явно чи неявно, але дав про себе знати при висловлюванні таких ідей. Через категорію долі справді можна адекватніше, ніж, наприклад, через категорію закону, пояснити непередбачувані, незрозумілі, ті, що йдуть у розріз із особистими національними переконаннями та бажаннями, тогочасні історичні реалії. Доля ж бо – це не те, що з раціональної точки зору є сукупністю випадковостей, і в яку сліпо вірять. І не черговий випадок, що зненацька втручається в життя людини, – доля має *смисл* і гарантує його як окремій людині, так і загалом історії нації. Тому вона ще й подає надію, втішає та зміцнює сили навіть у стані трагічної поразки.

Д. Чижевський є не тільки носієм українського національного світогляду і, таким чином, творцем історіософських ідей, що концептуалізують цей тип світогляду[1], – він, насамперед, вчений, і тому не може не розрізняти специфіки наукового та світоглядно-ідеологічного дискурсів. І в пізніші періоди своєї наукової діяльності його набагато більше цікавлять ті складові філософсько-історичного знання, що не пов’язані безпосередньо з ідеологічним виміром людського буття чи національним світоглядом. Мова у цьому разі йде про епістемологічні проблеми історичної науки, і в першу чергу ті, що виникають при спробі створити наукову періодизацію історії. Поділ історичного процесу на періоди, епохи, формації завжди відбувається з позицій теперішнього часу і специфіки того запасу культурного досвіду, в якому знаходиться дослідник. Людина, живучи у світі значущого, не може не приписувати значень і своєму минулому, яке внаслідок такого приписування не сприймається як суцільний масив зникаючих у Леті міжлюдських ситуацій, а постає як щось *неоднорідне*; це і є підґрунтям членування історичного процесу на різні відтинки, що відповідають тим значенням. При цьому не потрібно забувати,

[1] Ми спеціально не зупиняємося на питанні про ставлення Д. Чижевського до своєї власної національної ідентичності та сприйнятті його ідентичності іншими. Аналіз цієї проблеми див.: [59].

що процедури періодизації, які проявляються в накладанні сітки значень на минуле *фіксують* історичне життя, яке за своєю природою є рухом. В образі історичного періоду чи епохи зупиняється процес, що рухається у певному напрямку. З точки зору Д. Чижевського, минулий історичний час можна ділити на відтинки по-різному: на епохи, за століттями, або, приміром, на добу «національного відродження» чи «добу Руїни». Для філософів притаманні досить абстрактні схеми поділу минулого. Та, незважаючи на велику кількість в історії філософської думки таких поділів (за приклад Чижевський бере побудови історичного процесу Йоахима Флорського, Й. Г. Фіхте, марксизму), можна завважити у цьому розмаїтті і деякі спільні риси. Виділивши це спільне, ми помічаємо, що історичний процес у творчості згаданих мислителів поміщається у схему із трьох відтинків. Перший відтинок – це деякий первісний стан, якому приписують риси «Золотого віку»; другий відтинок – це теперішній стан, і фіксується він на лінії часу зі значенням занепаду; третій, що асоціюється із майбутнім, наповнюється оптимістичними смислами відродження, – це повернення ідеальних часів величі, що були притаманні минулому Золотому віку[1].

Д. Чижевський – на противагу, як він вважає, абстрактним філософським поділам – пропонує ділити історію на періоди, виходячи зі змістових характеристик епохи. У його праці «Культурно-історичні епохи» проблема змісту розглядається на прикладі фактів літератури, мистецтва і, більш широко, фактів європейської та української культур. Література чи мистецтво є складовою феномену історії, а тому те, що характерне для мистецької епохи якоюсь мірою стосується і всього історичного процесу. Саме за такого підходу історія стає історією стилів,

> «себто історією зміни певних для кожної доби характеристичних систем мистецьких ідеалів, мистецьких

[1] Між іншим, схема, що так вдало помічена Д. Чижевським досить чітко простежується і в історіософських побудовах Дмитра Донцова. Про це див. нашу розвідку: [4].

смаків та характеристичних рис мистецької творчості» [240, с. 27].

При цьому кожна епоха має своє обличчя, «свій стиль». Розвиваючи попередню гіпотезу, Д. Чижевський пише про «хвилювання» таких культурних стилів європейської історії: раннє середньовіччя поступається пізньому середньовіччю, те, у свою чергу, переходить у Ренесанс, після Ренесансу йде бароко, після бароко настає класицизм, далі йде романтизм, потім реалізм, який закінчується з настанням неоромантизму (символізму) або ще модернізму, і, врешті, стиль сучасності – це неокласицизм. Кожен наступний стиль протистоїть попередньому, що є ще одним варіантом реалізації гегелівської ідеї діалектичної суперечності як умови історичного розвитку.

Характерні риси, що виділяють певну епоху на лінії часу як якусь осібність, ставлячи її в ряд інших замкнених єдностей, утворених своїм набором характерних рис, Д. Чижевський розуміє як відкриття об'єктивно існуючого стану речей у минулому. Отже, «епоха» у Д. Чижевського – це не довільно вихоплений дослідником за якимись суб'єктивними критеріями відтинок на лінії часу, це та часткова цілісність, що унеобхіднена якісною різнорідністю змістових характеристик часу; і вони, як характерні риси, змушують історичний час *ізсередини* поділитися на певні відтинки. Це – з одного боку, з іншого – розриви лінії часу на окремі епохи є попередньою умовою осмислення та інтерпретації минулого. І в частині інтерпретації потрібно вказати на активну позицію суб'єкта дослідження в історичному пізнавальному процесі. Д. Чижевський прекрасно розуміє цю центруючу роль дослідника в осягненні минулих епох і побудові їх образів. Свідченням цього є використання ним під час їх вивчення минулого такого конструкта свідомості дослідника, як веберівський «ідеальний тип». Однак використання категорії ідеального типу є для нього лише *засобом* правильного схоплення наперед заданої історичної епохи. Тож історична епоха в розумінні Д. Чижевського – явище об'єктивне, хоча відразу ж, зі свого боку, потрібно зауважити, що відкриття *саме такого* набору характерних рис залежить усе-таки від *цього*

конкретного дослідника. В іншого можуть бути зовсім інші характерні риси.

Для детальнішого прояснення ситуації з'ясуємо, як визначаються характерні риси, що й уможливлюють поняття «епоха»? Коротка відповідь: через процедуру типологізації. Як відомо, у Макса Вебера «ідеальний тип» не є тенденцією, що внутрішньо притаманна певній сукупності артефактів – це, швидше, теоретична конструкція (або, як би ми тепер сказали, евристичний прийом), створена (а отже, така, що має суб'єктивну природу) для класифікації та інтерпретації об'єктивного соціального процесу. Може видатися, що осягнення історичної дійсності у поняттях і виокремлення типового стає *результатом* роботи дослідника з образами, уявленнями, сприйняттями і т.п. Насправді ж уже на початку дослідження конструюється мисленнєвий образ (ідеальний тип), що стає засобом, з яким зіставляються і порівнюються факти об'єктивної дійсності. І в типовому якимось чином повинна відображатися реальність; з іншого боку – ідеальний тип фіксує стан невідповідності між цією логічною конструкцією та історичною реальністю. Тому ідеальний тип вибудовується як доведення реальних фактів людського життя до їх повної здійсненості, до їх завершеного вираження, до логічної несуперечливості. Таким чином будується «чиста» модель реальності, із якою існуючі факти цієї реальності й співвідносяться. У свою чергу, на наступному етапі, будучи співвіднесеними, деякі з цих фактів стають типовими, а решта під час конструювання епохи як типу просто не помічається[1].

[1] Для прикладу наведемо кілька цитат із творів самого М. Вебера, що більш глибоко ілюструють його власне розуміння поняття ідеального типу. «У цьому мисленому образі (тобто ідеальному типові. – В. А.) окремі зв'язки й процеси історичного життя об'єднані у певний, позбавлений внутрішніх суперечностей космос *мислених* зв'язків. З погляду свого змісту згадана конструкція має характер *утопії*, створеної шляхом *мисленого* посилення деяких елементів дійсності. Її відношення до емпірично даних фактів дійсного життя полягає насамперед у тому, що, коли зв'язки, представлені в описаній вище конструкції в абстрактній формі, … якоюсь мірою *проявляють себе* або ж *вважаються* як значимі, – ми спроможні, зіставляючи їх з *ідеальним типом*, з

У Д. Чижевського типові, або характерні, риси певної епохи – це не якась «усереднена» властивість, узята з усіх відомих фактів одного класу, що стосуються цієї епохи, а найяскравіші факти, і саме вони репрезентують стиль доби.

> «Не шукання за пересічними, «нормальними», середніми та «сірими», безбарвними з'явищами є передумовою історичного синтезу, – пише він, – а навпаки, встановлення найяскравіших, репрезентативних, «надпересічних», «типових» з'явищ. На підставі аналізу цих з'явищ можемо дістати яскраві та ясні характеристики цих культурних стилів» [240, с. 33].

Більше того, твори геніїв (Й. В. Гете, Т. Шевченка, О. Пушкіна) бувають настільки індивідуальними, що віднесення їх до якоїсь групи взагалі неможливе. Тобто типові факти епохи – це не масові, а одиничні факти, *доведені* до рівня типових, і саме тут ми й помічаємо схожість із Максом Вебером, що також підкреслював про невідповідність між структурою реальності й структурою ідеального типу[1].

До того ж у самого М. Вебера його теорія чільно пов'язана з неокантіанською методологією, прикладеною до історичного

прагматичною метою *показати* їхню *своєрідність* і пояснити її. Такого роду метод може бути евристичним, а для визначення цінності явища навіть необхідним. У процесі *дослідження* ідеально-типове поняття – це засіб для винесення правильного судження щодо каузального зведення: воно – не «гіпотеза», але здатне вказати напрямок, яким мусить іти утворення гіпотез. Не дає воно нам і *зображення* дійсності – але надає для цього однозначні засоби вираження» [42, с. 237]. І ще: «…мета ідеально-типових понять полягає саме в тому, щоб якнайповніше донести до свідомості *не* родові ознаки, а навпаки, *своєрідність* явищ культури» [42, с. 250].

[1] В іншій, ранішій своїй розвідці Д. Чижевський пише, з посиланням знову ж таки на М. Вебера, що «для характеристики нації (як і кожного іншого з'явища зі сфери Духа) важливе не «пересічне», а «типове», себто найяскравіше, видатне (наприклад, для характеристики якогось мистецького стилю потрібно не якихось узагалі «пересічних», «середніх» представників даного стилю, а «найбільш типових», себто – найбільш мистецьки обдарованих творців і найбільш митецьки-вартих творів)» [235, с. 15]. Можливі випадки, коли типовими для якогось періоду стають навіть поодинокі твори. У своїй розвідці «Початки і кінці нових ідеологічних епох» як приклад він називає «Слово о полку Ігоревім» для давньоруської доби історії української культури.

процесу. Власне, його «ідеальний тип» – це один із можливих варіантів реалізації ідей Г. Риккерта. Для цього філософа, як і для інших неокантіанців, важливою є ідея активності свідомості під час пізнання об'єктивно існуючого світу. Буття будь-якої дійсності – це її буття насамперед у свідомості. Тому ні про яке *відображення* об'єкта в суб'єкті не може бути й мови. Розум дослідника не відображає на поняттєвому рівні певні об'єкти історичної реальності, а *привносить* категорії в об'єкт. Відтак засвоєння історичної дійсності у формі науки історії стає результатом *теоретичного конструювання* через свідоме застосування методу. У Г. Риккерта принципом вибору об'єкта для історичного дослідження є віднесення його до якоїсь загальнозначущої цінності, завдяки чому сам об'єкт наділяється певним значенням. М. Вебер, таким чином, конкретизує за допомогою концепції ідеального типу думку Г. Риккерта про те, що об'єкт історичних наук конструюється за принципом віднесення до цінності.

Звичайно, Д. Чижевський спеціально не займається теорією «ідеального типу», його цікавить передусім *практичне* використання цієї теорії, проте на ту інтелектуальну традицію, у межах якої він працює, ми вказати повинні.

Окремі типові явища у Д. Чижевського виходять за хронологічні межі епохи, якій вони притаманні. Вони можуть бути типовими і для іншої епохи. Якраз тут спрацьовує знову ж таки гегелівський принцип «зняття» (Aufhebung), коли кожний наступний період історичного розвитку ніби усуває все важливе, що було у попередньому етапі, роблячи його непотрібним, причому наступний, більш високий етап, не заперечує попередній повністю, – розвиток відбувається через збереження усіх важливих рис попереднього у наступному. І саме концентрація уваги на таких фактах виводить і самі епохи за часові межі, а «наскрізні» утворення виводять дослідника у вимір незмінного. (Тому через їх вивчення самі історичні епохи можна розглядати як «надчасові цілості»). Дослідження їх приводить до фокусування уваги не на часовій, а на формальній складовій

таких типових фактів, примушує бачити не моменти мінливості, а незмінні структури. Д. Чижевський у цьому пункті погоджується із українським літературознавцем Володимиром Державиним (1899–1964), який говорив про «морфологію» культурних з'явищ і припускав «можливість повного одриву морфологічного дослідження від історії» [240, с. 34]. Справді, методологічно такі цілості адекватніше розглядати через застосування не історичного, а структурного підходу[1].

Крім усього цього, не потрібно забувати, що Д. Чижевський одним із перших розпочав рефлексії над українською філософсько-історичною думкою, коли у журналі «Дзвони» (1932. – Ч. 6) опублікував статтю «В'ячеслав Липинський як філософ історії», у якій дав детальний аналіз філософсько-історичному підґрунтю соціологічної теорії В. Липинського.

Отже, на прикладі кількох поданих моментів філософсько-історичного дискурсу Д. Чижевського ми бачимо, наскільки нерозривно він пов'язаний із рухом тогочасної німецької філософської думки, як органічно використовує у своїх наукових цілях її здобутки.

---

[1] Цікаво було б порівняти розуміння історичної епохи у Д. Чижевського та у Віктора Петрова, який, перебуваючи після Другої світової війни в еміграції, присвятив цій проблемі низку статей («Історіософічні етюди», «Теорії доби і сучасність», «Засади поетики», «Проблема епохи», «Наш час як він є / З приводу статті Нормана Казнса "Несучасність сучасної людини"» та ін.). Детальніше про В. Петрова йтиметься в наступному підрозділі. Тут же вкажемо, що В. Петров, як і Д. Чижевський та В. Державин (1899–1964), також писав про необхідність структурного підходу до вивчення фактів культурного життя. Започаткував цю зацікавленість проблемою епохи серед українських інтелектуалів, мабуть, виступ мистецтвознавця Федора Івановича Шміта (1877–1942) на засіданні Київського Українського Наукового товариства у 1919 році (про це див.: [130, с. 40]. До того ж, усі троє були добре обізнані з ідеями російських формалістів (В. Шкловський (1893–1984), Б. Ейхенбаум (1886–1959)).

2.3. Членування історичного процесу. Концепція епох (В. Петров)

Віктор Платонович Петров (1894–1969) є одним із найбільш ерудованих українських інтелектуалів, яскравим представником культури епохи «розстріляного відродження» та повоєнної української еміграції. Він відомий насамперед як літературознавець, фольклорист і археолог. Крім цього, потрібно згадати, що він був одним із творців української модерної літератури («шостий у гроні» неокласиків, за висловом Юрія Шереха). Але названими сферами духовності не обмежується багатогранний талант В. Петрова, роки перебування в еміграції, після Другої світової війни, були також роками захоплення історіософською проблематикою. За свідченням В. Корпусової, зацікавленість історіософією у В. Петрова виникла набагато раніше, ще у 20-ті роки, коли він досліджував світоглядно-теоретичні засади фольклорних та етнографічних явищ [127, с. 19].

Екзистенціальне переживання Віктором Петровим своєї історичної ситуації поєднується із усвідомленням того факту, що причиною деградації культури є технічний прогрес. Розуміння кризового стану сучасного йому суспільства розгортається пізніше у концепцію культурно-історичних епох. Дроблення (членування лінії часу) на епохи, періоди обумовлене необхідністю виділити значуще в минулому для сучасності. Впорядковуючи емпіричний матеріал, історики вибудовують у хронологічному порядку історичні періоди, відповідаючи на певні запити екзистенції самих істориків. Для В. Петрова історичний процес – це перебіг послідовності певних культурно-історичних відтинків, що зумовлені дискретністю часу. Кожен такий відтинок (епоха) має свої кризові стани. Головною ознакою кризи сучасної доби він називає почуття «несталості» особистості, що проявляється у суцільній релятивізації. Релятивізм – породження руйнівної сили техніки – призводить до стану перманентної втоми від плюралізму дріб’язкових істин,

відсутності чітких моральних критеріїв. Варто наголосити, що проблема історичної епохи цікавила не тільки В. Петрова, про неї у цей період писали, зокрема, Борис Крупницький («Теорії доби і сучасність», 1947) та Дмитро Чижевський («Культурно-історичні епохи», 1948).

Членування історичного процесу на періоди, епохи, формації, як уж зазначалось, завжди відбувається з позицій теперішнього часу та специфіки того запасу культурного досвіду, в якому знаходиться дослідник. При цьому однією із найбільш давніх і авторитетних класифікацій, європоцентричних за своєю суттю є поділ історії на давню, середню та нову, яку вперше запровадив у своєму тритомному підручнику з історії, що видавався протягом 1685 – 1698 рр., професор університету в Галле Христофор Келлер (Целларіус) (1637 – 1707) [193, с. 180]. Віктор Петров, напевне, також був би серед прибічників келлерівської тріади, але його більше цікавить специфіка сучасної доби, і тому для нього набагато актуальніша інша тріада – Середньовіччя, Новий час, Наш час. Причому «Наш час» (своєрідний аналог Новітнього часу в класифікації совєтської історіографії), що розпочинається з Першої світової війни, за багатьма моментами перегукується із Середньовіччям. Якщо розглядати погляди В. Петрова не як просте наслідування ідей уже згаданих Г. В. Ф. Гегеля, О. Шпенглера чи М. Бердяєва (і тоді він є не більше, ніж їх епігон), а в ситуації діалогу найрізноманітніших контекстів – філософського, історичного, національного, наукового, то можна стверджувати про їх оригінальність, що помічається насамперед під час тлумачення ним класифікації історичного процесу та специфіки зв’язків між періодами цієї класифікації.

Людина живе, як ми уже відмічали, у світі значущого, а тому неодмінно наділяє значеннями і своє минуле, внаслідок чого воно сприймається як неоднорідне. Це і є підґрунтям членування історичного процесу на різні відтинки, що відповідають тим значенням. Український дослідник у своїх «Історіософічних етюдах» виходить з того, що

«історичний процес не становить собою безперервного потоку бування. Цей потік розчленовується на певні часові відтинки історії, на градації часу, на ступ неві послідовності, що кожна з них – у своїй відокремленості від інших, як від тих, що її попереджують, так і від тих, що її заступають – тяжить до тебе. Є самодостатня в собі» [174, с. 141].

Та чи інша епоха для В. Петрова є сукупністю типових ознак. І перехід від однієї до іншої епохи є заміною одних типових ознак на інші – протилежні. Так, теократичний абсолютизм як політичний принцип епохи Середньовіччя замінюється в епоху Нового часу ідеєю секуляризованого абсолютизму.

«Неважко помітити, – зазначає В. Петров, – що вся персоналістична концепція абсолютизму становить обернену, негативну копію з середньовічного теократичного абсолютизму, з тією відміною супроти останнього, що місце єдиного й всевладного Бога займає такий самий єдиний і всевладний необмежений земний суверен» [180, с. 70].

У свою чергу, новий етап у розвитку епохи Нового часу виникає через протиставлення визначальним рисам попередніх етапів. Мова йде про політичний демократизм, що абсолютній владі короля протиставляє абсолютну владу народу – «не влада народу, а безособова влада всіх» [180, с. 71].

Отже, перехід від однієї до іншої епохи відбувається внаслідок перетворення на протилежність наступної епохи. Тут, як і Д. Чижевського, безперечно, відчувається вплив Г.В.Ф. Гегеля: Через застосування гегелівської ідеї «зняття» або ще «усування-і-збереження» (Aufhebung), протилежність між епохами не можна представити в абсолютних вимірах.

«Говорячи пряме заперечення, я ніколи не забував, – пише В. Петров, наслідуючи великого німецького філософа, – що я маю на увазі ствердження. Я вже згадував: кожна доба, протиставлена іншій, кожен етап доби, протиставлений попередньому, несуть на собі ознаки тотожности з попередньою добою, з попереднім етапом, бо кожне не-А, в

> його протиставленні А, є формулою ствердження А, негативним визначенням А» [180, с. 74].

Відмітимо цікаву особливість: «жодна теза не обертається на своє протиставлення, на антитезу відразу, а тільки *етапами*. Кожне з заперечень розкривається за послідовністю розчленованих етапів» [174, с. 146].

Що стає з людиною під час зміни епох? У які нові життєві ситуації потрапляє вона і як ці ситуації нею сприймаються? Якраз у такі переломні періоди, на думку українського мислителя, й відкривається екзистенційний вимір людського буття. Третя епоха, епоха Нашого часу, означується В. Петровим уже не стільки через мисленнєву фігуру типових ознак, скільки зсередини самої людини, що пережила всі страхіття цього часу: революції, світові війни, голодомори. Отже, людство вступає в нову епоху. Це епоха «атомової енергії», і те почуття, що супроводжує людство при вступі у цю нову епоху, – це почуття страху. «Людство вступило в еру страху», – твердить В. Петров.

Образ історії, робить висновок В. Петров, є складовою образу світу, який в епосі Нового часу твориться науками, і в першу чергу фізикою.

> «Класичний образ світу, витворений фізикою, з її трьома основними поняттями *безперервности, причиновости* й *маси* (матерії), був перенесений з природи на історію. Усе, що трапилося в історії, розглядалося як ряд безперервно й стало між собою пов'язаних, кавзально (причиново) зумовлених, «детермінованих» становищ, що їх чинність здійснюється за законами сил. Фізикальне уявлення соціального, доктрина соціальної фізики з її зрівняльницькою рівнозначністю числа і, відповідно до цього, демократизм, заснований на ідеї рівности, лягли в основу модерних історіософічних студій» [175, с. 32].

Класична фізика, однак, наразі знаходиться у стані глибокої кризи. Сучасна ж фізика у відкриттях М. Планка, Н. Бора, А. Ейнштейна, В. Гейзенберга відкинула засадничі принципи безперевності, причинності та субстанційності.

> «Безперевності вона протиставила перервність; причиновості – причинову невизначеність, ідею статичної

> ймовірности; матеріальній субстанції – спробу побудувати вчення, вільне від субстанціонального погляду на матерію» [178, с. 2].

І тому, продовжуючи застосовувати ідею залежності бачення історії від образу світу, витвореного відкриттями у фізиці, В. Петров переконаний, що новий образ світу витворений сучасною (модерною) фізикою, змушує нас зовсім по-іншому подивитись і на історичний процес.

Погляд науковця на історію – це вміння накласти певні методологічні принципи на предмет його уваги. Український історіософ доходить висновку: ідея структурності саме і є тією ідеєю, яка зможе адекватно охопити специфіку сучасної епохи.

> «Там, де історики бачили лише хронологічну послідовність часу, – зазначав він, – ми бачимо структурну суцільність епохи: плян, єдність, взаємозаступлювану оберненість категорій, політичних, ідеологічних, економічних, соціальних» [175, с. 34].

Зв'язувальними ланками між епохами у нього постають незмінні, «наскрізні» утворення, які він назвав, можливо, не дуже точним терміном «категорії» (принаймні, якщо їх брати у звичному розумінні Аристотеля чи І. Канта). Категорії, зародившись у якусь певну епоху, залишаються актуальними і для протилежних їй епох. До таких категорій він зараховує естетичні: поеми Гомера, драми В. Шекспіра, трипільський орнамент; технічні винаходи людства; етноси. Втім, позаепохальні категорії не тільки виконують функцію зв'язувального начала між окремими епохами, а ще й виводять нас у позачасовий вимір епохи, тобто у вимір незмінного.

Крім цього, видається цікавим розуміння В. Петровим ідеї прогресу (поступу) у застосуванні до історичного процесу. Ідея руху й розвитку, з його точки зору, є ідеєю певної епохи (епохи Нового часу), вона не обов'язково притаманна будь-якій епосі об'єктивно. І саме людина Нового часу виносить ідею поступового розвитку за межі своєї епохи, приписуючи її іншим епохам не тільки як ідею, але і які властивість самої епохи.

Тяглість історії й історія тяглості

Український дослідник безперечно був знайомий з основними ідеями праці Освальда Шпенглера «Присмерки Європи» (1918 – 1922), що мала величезний вплив на елітарне світовідчуття часу в період між двома світовими війнами. Хоча, і на цьому потрібно наголосити, ознайомлення з ідеями О. Шпенглера (1880 – 1936) зовсім не відобразило якимось чином в історіософських побудовах Петрова головну з них – ідею культурно-історичного циклу.

Важливим видається те, що В. Петров, мабуть, не без впливу німецької культурфілософської традиції (включаючи й О. Шпенглера), розрізняє у людській життєдіяльності шар культури та шар цивілізації, причому ідею мінливості він застосовує саме до феноменів цивілізації, а ідею незмінності, сталості – до феноменів культури.

> «Розвиток, – пише він, – є властивою ознакою техніки, але не мистецтва. Естетична довершеність твору не залежить від руху людини в часі. Палеолітична людина розвинулась з доби давньокамінного віку технічно, але мистецька творчість лишається тотожною собі. Іншими словами: техніка – історична, вона в часі; естетика позаісторична» [173, с. 140].

На прикладі естетичної складової епохи В. Петров показав, що ідея поступу є частковою, а не всезагальною і, що характерно, якраз у багатьох сферах духовності вона не «працює»: «логіка, етика і естетика людства лишаються поза засадами розвитку» [173, с. 141]. Таким чином, ідея поступу у В. Петрова не притаманна всьому культурно-історичному процесу, вона застосовна лише до явищ цивілізації, які він пов'язує з розвитком техніки.

Як і О. Шпенглер, український дослідник не сприймає ідеї лінійного поступу. Порівняння за критерієм «вище-нижче», що використовується під час реалізації ідеї прямолінійно зрозумілого шпенглерівського поступу, у В. Петрова не «працює»:

> «Але ми пам'ятаємо, – ілюструючи свою думку, пише він, – зубр, намальований рукою палеолітичної людини, технічно такий же досконалий, як і заєць Альбрехта Дюрера, – щоб узяти для зіставлення аналогічні речі. Орнаментальне

> мистецтво Трипілля таке ж довершене, як і портрети жінок Д. Левицького чи В. Боровиковського. Як би не змінився світ, їх мистецька вартість лишилася незмінною. Гомерова «Іліада» творчо вища за Гетеву поему «Герман і Дорофея». Так само як «Дон Кіхот» мудріший і внутрішніший за твори нобелівського лауреата Томаса Манна дарма, що Сервантес свою спокійно-лагідну й розважну книгу написав у в'язниці, серед волоцюг, убивць і злодіїв» [173, с. 140].

Як бачимо із цього уривка, естетичні вартості знаходяться поза площиною часової послідовності, а отже, і поза моментом ідеї розвитку, що є наслідком абсолютизації часового виміру людського існування. Взагалі, будь-який художній твір – це модель *завершеної дії*, модель деякої досягнутої досконалості. Тому мистецькі твори в історії існують ніби на одному рівні. На прикладі історії мистецтва добре демонструвати ті філософсько-історичні теорії, що показують свою нечуттєвість до ідеї поступу.

Утім, є й відмінність від поглядів німецького культурфілософа. Якщо у О. Шпенглера кожна культура самодостатня, абсолютно замкнена в собі цілісність, то у В. Петрова, через позачасові категорії, що є спільними для кількох епох, продукується уявлення про подібність різних епох. Завдяки позаісторичним категоріям, що зв'язують епохи, стає можливою єдина світова історія. Отже, знову ж таки, у В. Петрова зустрічається й ідея самодостатності епох, обумовлена закриваючими рамками панівної ідеології [174, с. 141], тобто, те, що О. Шпенглер розуміє як ідею дискретності локальних культур. Звідси – твердження про «тяжіння кожної епохи до самої себе» та їх «самодостатність в собі».

Отже, в підсумку мова може йти лише про відносну закритість епохи. Повній замкненості, як уже зазначалося, на заваді стають позачасові категорії. У О. Шпенглера, як відомо, всі вісім культурних організмів самоцінні, їх не те що зв'язати неможливо, їх не можна навіть порівняти тому, що для такого порівняння не існує жодного критерію. Цивілізація в О. Шпенглера є останнім етапом у розвитку культурного

«організму», якій притаманні якості закостеніння, механічності, тобто тяжіння до незмінності. У В. Петрова ж, навпаки, моменти незмінності характерні саме культурі: «естетична довершеність твору не залежить від руху людини у часі» [173, с. 140]. До речі, ота екстраполяція природничих наук на історію, коли образ історії, її розуміння залежать від відкриттів у сучасній фізиці, про що вже говорилося вище, є, напевно, також результатом впливу принципу «органічності» О. Шпенглера[1].

Крім перегуку зі О. Шпенглером, потрібно вказати також і на аналогії з деякими історіософськими ідеями Миколи Бердяєва (1874 – 1948). Вони стосуються насамперед розуміння специфіки сучасної епохи. В 1924 році у Берліні вийшло есе М. Бердяєва «Новое средневековье», яке потім перекладалося на чотирнадцять мов і зробило його автора європейською знаменитістю[2]. У ньому російський філософ намагається поставити діагноз новій епосі, що започаткувалася після Першої світової війни та більшовицької революції. Нова епоха для нього – це

> «…епоха загострення боротьби релігії Бога й релігії диявола, начал Христових і начал антихристових буде вже не секулярною, а релігійною, сакральною епохою за своїм

[1] Розвиваючи ідею культури як «організму», О. Шпенглер пише, що «как листья, цветы, ветви и плоды выражают своей формой, обликом и видом жизнь растения, так и религиозные, научные, политические, хозяйственные образования дают выражение жизни культуры» [254, с. 269].

[2] Ми напевне не знаємо, чи був безпосередньо знайомий із цим есе В. Петров (якщо був, то коли знайомився – в Україні 20-х років чи вже перебуваючи в еміграції?), а чи тільки знаходився в колі його ідей, почерпнутих з інших джерел (наприклад, у тодішній Совєтській Росії була опублікована рецензія на це есе М. Бердяєва [146], з якою В. Петрову було знайомитися легше). Що ж до ідеї «нового середньовіччя», то потрібно сказати, що у веймарській Німеччині 20-х років захоплення ідеями «консервативної революції» (А. Мьолер ван ден Брук (1876–1925), О. Шпенглер, К. Шмітт (1888–1985), Е. Юнгер (1895–1998), О. Шпанн (1878–1950), В. Зомбарт (1863–1941)) привело і до нового відкриття промови одного із лідерів Єнської школи романтизму Новаліса (Фридриха фон Гарденберга) «Християнство або Європа» (1799), в якій уперше і була викладена ідея «нового середньовіччя» [165, с. 306 – 324]. Сучасний німецький історик О.Г. Ексле навіть стверджує, що ця наново перевидана промова стала «культовим твором» для 20-х років [260, с. 188].

типом, хоча б кількісно перемагала релігія диявола й дух антихриста. Тому російський комунізм є релігійною драмою, що розгортається при ньому, належить уже новому середньовіччю, а не старій новій історії. От чому про російський комунізм зовсім не можна мислити в категоріях нової історії, застосовувати до нього категорії волі або рівності в дусі французької революції, категорії гуманістичного світогляду, категорії демократії й навіть гуманістичного соціалізму. У російському більшовизмі є замежовість і потойбічність, є моторошне доторкання до чогось останнього. Трагедія російського більшовизму розігрується не в денній атмосфері нової історії, а в нічній стихії нового середньовіччя» [12, с. 12].

В. Петров також говорить про відтворення деяких типових рис середньовічного світогляду в епосі Нашого часу («поворот до Середньовіччя»). Саме деяких, адже розуміє, що Наш час, як сукупність характеристик, які творять його цілісність, у жодному разі, не може бути тотожним Середньовіччю. Все набагато складніше. Послуговуючись ідеєю гегелівської тріади «теза – антитеза – синтез», за якої, як уже зазначалося, Новий час заперечує Середньовіччя, а Наш час ніби синтезує деякі риси тієї й тієї доби, В. Петров пише, що, як і Середньовіччя, Наша доба «плюралістичному релятивізмові Нового часу … протиставила ідею цілости, але не як ідею тотожної собі цілости, а як цілости, сприйнятої в «єдності суперечностей» [178, с. 6]. Соціальний демократизм сучасності прагне «не свободи для відокремлених одиниць, але тотожності цілого» [180, с. 72]. Порівняємо з думками М. Бердяєва: «Нове середньовіччя» для нього – це «початок нової колективістської релігійної епохи, в якій повинні виявитись *протилежні* сили і начала» [12, с. 24], початок «нового середньовіччя» веде до утворення «нової універсальної єдності» [12, с. 22], «нове середньовіччя» – це «нова соборність» [12, с. 27]. Як бачимо, аналогії прямі. До того ж варто додати, що аналогії між сучасністю та Середньовіччям проводили й інші автори тієї доби, а тому і їхні ідеї могли бути використані В. Петровим для свого розуміння сучасності.

Тяглість історії й історія тяглості

В. Петров, помічаючи риси схожості із Середньовіччям, усе ж таки намагається охопити Наш час у всій його неповторності. Як уже говорилося, поступ для нього – це ідея, що відображає механістичні ідеали Нового часу. Сучасна доба, Наш час, породжує інші ідеї, що відображають інші реалії: після відкриття розпаду «атомового ядра» ідея технічного розвитку приходить до свого завершення, і «якщо не буде відкрита інша структура світу, ніж атомова структура матерії, то можна сказати, що в цьому відкритті техніка досягла своїх межових означень» [173, с. 141], – пророкує В. Петров. А це, власне, і є закінчення епохи Нашого часу й перехід до якогось принципово нового стану речей.

Банальною може видатися теза, що кожен дослідник є сином свого часу. Однак банальність – ще не ознака хибності цього твердження. Трагічність сприйняття тогочасної дійсності й призвела європейських мислителів до катастрофізму в осмисленні історичного процесу, що й зумовило відродження антипрогресистських, антилінійних моделей історії. Поняття «розрив», «занепад», «криза» стають основними у історіософській творчості мислителів, які глибоко переймалися трагічними переживаннями своєї доби. І Віктор Петров не був винятком[1]. Як уже зазначалося, «принцип лінеарного поступу», витворений добою Нового часу, за В. Петровим, не зможе адекватно пояснити сучасність; для цього потрібен категоріальний інструментарій, тотожний складності Нашого часу. Тому Наш час передбачає не розгляд його через ідею еволюційного розвитку (якщо можна взагалі застосовувати до нього ідею розвитку), а більше революційного – через стрибки, кризи, катастрофи:

> «Наша доба, – пише він, – центр ваги з дослідження зв’язків і часу перенесла на розриви. Досі історики ігнорували функцію катастрофи, вони шукали часової безперервности, замість зважити, що історія є не лише безперервна, але й перервна» [175, с. 32].

[1] У В. Петрова неприйняття нерозривної послідовності історичного руху посилювалося ще й завдяки вибудованому на естетиці модернізму неприйнятті народницького світогляду [176].

Крім того, розвиток неодмінно поєднуватиметься з моментами деградації. Якраз застосування категорії «розрив» до порядку історії продукує таке її сприйняття, за якого еволюційний процес розгортання наповнюється обривами, затримками та зупинками. Цільний образ історичного процесу починає ніби лихоманити. Проте якщо момент розриву й має якесь позитивне значення в історії, то лише у разі, коли він усуває ті моменти історичного плину життя, які заважають вивільненню нових творчих сил і структуралізації на цій основі подальших елементів історичного життя, а відтак повинні відмерти. В. Петров, утім, має на увазі такий «розрив», що сутнісно притаманний добі Нашого часу. Такий розрив здебільшого руйнує, а не творить. Ситуація розриву завжди вказує на припинення творення нових історичних форм, що продовжують структурувати деякий зміст, закорінений в основі минулого. Таке бачення В. Петровим історії дозволяє провести певні аналогії із сучасними постмодерністськими схемами руху історії. Втім, постмодернізм в історії є подальшим розвитком подібного типу думок, які ми зустрічаємо у В. Петрова. У постмодернізмі втрачається образ тяглості того, що традиційно називалось «історичним процесом», і замінюється дискретно-фрагментарним баченням як найбільш адекватним способом його витлумачення. Постмодерна свідомість ніби штучно вихоплює миттєвості із безперервного гетерогенного історичного потоку й, не витворивши з них якоїсь завершеної картини, так і залишає їх розсипаними випадковими змістовими точками.

Підсумовуючи ці історіософські ідеї, відмітимо таке: незважаючи на довге перебування у Совєтському Союзі В. Петрову, вдалося оминути те догматизоване розуміння історії, що відоме як історичний матеріалізм. Мова може йти лише про їх формальне співіснування на одній «території». Зміна всієї сукупності історичних етапів, на які неможливо накинути такі ієрархізувальні схеми, як «нижче – вище», «спрощене – досконале», засвідчує розрив із марксистським варіантом

історизму, де рух у часі суспільно-економічних формацій відбувається на векторі поступу.

Важливою видається також спроба структурного (інваріантного) погляду на такі історичні відтинки, як епохи. Ідея структурного (структуралістського) підходу до явищ гуманітарної сфери стає популярною у тогочасній інтелектуальній атмосфері після виходу праці основоположника структурної лінгвістики Фердинанда де Соссюра «Курс загальної лінгвістики» (1916). Варто назвати також твір із зовсім іншої сфери – це тритомна «Філософія символічних форм» (1923–1929) Ернста Кассирера, де структурний принцип проводиться на основі кантівської трансцендентальної методології. Та, як і у випадку з Д. Чижевським, потрібно все ж таки вказати також і на таких російських формалістів, як В. Виноградов, Б. Ейхенбаум, В. Шкловський, під безпосереднім ідейним впливом яких, у тім числі, формувався структуралістський підхід до аналізу історичних епох та їх стилю у Віктора Петрова.

Якраз на тлі доленосних подій ХХ століття, безпосереднім у часником (або свідком) яких був В. Петров, стає зрозуміло, чому зовсім неочевидною сприймається ним така популярна для оптимістичних варіантів історіософії ідея поступу, і простежується своєрідна спроба «втечі» від «жаху історії» (М. Еліаде) у змертвілий світ неживих структур.

2.4. Теорія історичного пізнання: неокантіанська версія (Б. Кістяківський)

Епістемологічні проблеми історії не є панівними у філософсько-історичних поглядах українських мислителів. Один з небагатьох, хто спеціально займався цією проблемою, був Богдан Кістяківський (1868–1920).

Б. Кістяківський, особливо на початку своєї наукової кар’єри, знаходився під безпосереднім впливом ідей баденської школи неокантіанства. Тому, в межах цієї традиції він ділить науку на дві самостійні галузі – науки про природу та науки про історію, і, так розрізнивши їх, намагається встановити всю

можливу гаму відносин між цими двома сферами. На рівні об'єкта і факти природи, і факти історії є індивідуальними, неповторними одиничностями; на цьому етапі між світом природи і світом суспільних відносин якоїсь принципової різниці не існує. Видається за необхідне вказати на аналогії у поглядах Генріха Риккерта і Б. Кістяківського стосовно розуміння відсутності в об'єктивному світі моменту загального. Так, Г. Риккерт у своїй програмній праці «Філософія історії» (1904) зазначає, що

> «…причинные связи, если они вообще обладают эмпирической реальностью, суть части индивидуальной действительности, ибо кроме индивидуальной эмпирической действительности нет никакой другой действительности» [187, с. 150].

І для порівняння – цитата зі статті Б. Кістяківського 1900 року:

> «Строго кажучи, у зовнішньому світі, як у світі природи, так і в історії людства, ніщо не повторюється. Розмаїття й індивідуальне забарвлення речей та явищ нескінченні: немає двох предметів, які були б абсолютно тотожними між собою, і не відбувається події, яка б у всіх подробицях співпадала б із іншою подібною подією» [114, с. 121].

Спільним знаменником, що задає напрямок думки обох мислителів, у цьому випадку є неокантіанство й часто пряма залежність думок Б. Кістяківського від поглядів Г. Риккерта.

Але дослідник під час дослідження цих індивідуальних явищ – залежно від свого наукового інтересу – застосовує різні точки зору (методи).

> «У першому випадку, тобто коли дослідженню підлягає явище природного світу, дослідник цікавиться не даним індивідуальним явищем, а тим *причинним співвідношенням*, яке у ньому проявилось. У іншому випадку, тобто коли дослідженню підлягає історична подія, історик настільки поглинутий і проникнутий саме цим індивідуальним явищем, що воно саме як таке, у всіх своїх дріб'язкових рисах і подробицях складає предмет його вивчення» [114, с. 127].

Тому, у першому випадку, людський розум встановлює закономірність у природі, у другому випадку – той самий розум спрямовується на схоплення індивідуального факту у всій його неповторності.

Такий поділ наук також має своїм «подразником» ще кантівську філософію. Людина, за І. Кантом, існує у двох вимірах – природному та моральному. Все, що відбувається у природі, є наслідком зовнішньої причини. У сфері ж моралі людина існує по той бік природної необхідності, й тому саме на цьому рівні можлива реалізація людиною себе як свободної істоти. Людина як свободна істота не наслідує порядок зовнішньої необхідності, а протиставляє їй свій власний порядок, який, врешті-решт, обумовлений наявністю в людському розумі рівня трансцендентальних ідей. Якщо вважати, що людська воля визначається розумом, то вона справді буде незалежною від зовнішньої природної каузальності.

Звідси – й різні способи «роботи» із цими двома сферами, тепер уже у неокантіанстві. До сфери природи розум може застосувати категорію закону. Закон – це те, що відбувається з необхідністю, він є вираженням необхідності. Сфера ж власне не природного (штучного, результату людських діянь) у людині вимагає застосування зовсім іншого методологічного інструментарію, який би дозволив уловити цей рівень позаприродного. У лідерів баденської школи неокантіанства – В. Віндельбанда та Г. Риккерта – ці підходи називаються, відповідно, ідіографічним та індивідуалізуючим, і результатом приписування їх розумом до явищ історичного життя є бачення факту, події, ситуації у всій її неповторності, виокремленості від інших, може й подібних за якимись іншими ознаками, ситуацій. І навпаки, протилежні методи – знову ж таки, відповідно, номотетичний та генералізуючий – спрямовані на схоплення того спільного, що є в однорідних явищах природи, тобто у встановленні закону цих явищ.

Б. Кістяківський стверджує, що метою історії є «точне встановлення кожного окремого факту» [114, с. 126], а ось

> «натуралісту немає ніякої справи, завдяки саме якому індивідуальному і випадковому зчепленню чи перетину сотень причинно-зв'язаних явищ виросла і розвинулась кожна рослина окремо. …Але ж натураліст, в точному розумінні цього слова, вивчає тільки закони росту і життя рослин і тварин взагалі, а не причини виникнення кожного із них окремо» [114, с. 125].

Ще раз потрібно наголосити, що у баденців така методологічна протилежність стосується лише способів, прийомів пізнання й ніяк не впливає на його зміст, а тому до одиничних явищ і сфери природи, і сфери людських діянь можуть з однаковим успіхом застосовуватись обидва методи. Це означає, що у реальному науковому дослідженні ми можемо говорити лише про *домінування* одного із методів. Наприклад, для Г. Риккерта фундаментальна специфіка історичних (гуманітарних) наук полягає саме у *переважаючому* застосуванні індивідуалізуючого, а природничих наук (до яких він, до речі, зараховує і соціологію) – у переважаючому застосуванні генералізуючого методу. Закцентуємо принагідно увагу на специфіці кантіанського підходу до історичної сфери: у межах неокантіанської традиції засвоєння історичної дійсності у формі науки історії є результатом *теоретичного конструювання* як наслідку свідомого застосування методу.

Такий «гносеологізм» неокантіанства був не в останню чергу реакцією на позитивістську методологію, завдяки якій сам історичний процес ставав аналогом природних процесів, що рухаються у висхідному напрямку до наперед визначеної мети. При цьому основною категорією, через яку потрібно розуміти історичний процес, стає категорія поступу (прогресу). Неокантіанці намагалися підвести більш глибокі підвалини під заперечення натуралізму та природничо-наукових методів, а також робили спроби обґрунтувати інші специфічні методи. Так, піддаючи критиці позитивістський варіант соціології, Б. Кістяківський також наполягає на перегляді методологічних основ соціального пізнання (необхідно відразу зауважити, що у

неокантіанстві баденської школи соціальне знання й історія за предметом розмежовуються не досить чітко, точніше, історичне знання редукується до суспільствознавства («наук про культуру»)). Тут він насамперед не погоджується із Г. Риккертом і відносить соціологію до сфери гуманітарних (історичних) наук. Нагадаємо, що Г. Риккерт тлумачив соціологію як «*природничо-наукове* потрактування» людського соціального життя. Якщо ж узагалі й можна проводити якісь аналогії, то погляди Б. Кістяківського з цього питання ближчі до М. Вебера, який у своїй «розуміючій соціології» висунув програму її розвитку як «*універсально-історичної*» науки.

Оскільки категорія необхідності й пов'язана з нею причинність у соціальних явищах (що дає змогу, у свою чергу, застосувати до них поняття закону за неокантіанськими канонами) можуть бути віднесені розумом і до сфери людських діянь, то Б. Кістяківський намагається виявити специфіку застосування цієї категорії під час дослідження соціальних явищ. Проте лише на перший погляд видається, що причинність у природничих та історичних науках – це одне й те саме, як вважали, наприклад, позитивісти. Насправді причинність в історії зовсім іншого порядку. На думку українського вченого,

> «…на противагу натуралісту історик досліджує те індивідуальне скупчення і перетин різних рядів причинно обумовлених явищ, яке привело до даної події. Це скупчення обумовило те, що дана подія повинна з необхідністю здійснитись. Але саме це скупчення або співпадіння різних причинно обумовлених рядів явищ не повинно відбутися з необхідністю так, як воно не було обумовлене яким-небудь вищим законом. Отже, це скупчення було цілком випадковим, а з цієї точки зору й досліджувана індивідуальна подія, як результат тільки даної комбінації причин, також є випадковою» [114, с. 130].

Тому причинний зв'язок у світі культури та світі натури – це зовсім не одне й те саме. І на відміну від натураліста, який, наприклад, вивчає лише *загальні* закони росту рослин і його, за великим рахунком, не цікавлять причини виникнення кожної *окремої* рослини, саме на аспекті випадковості фокусує свою

увагу історик. Вона (випадковість) чільно пов'язана із одиничністю, неповторністю, індивідуальністю події.

Концентрація уваги дослідника-гуманітарія на індивідуальному явищі приводить і до зовсім іншого бачення причинних зв'язків між елементами в межах однієї людської ситуації. Погляд, який бачить лише індивідуальне у всій повноті його прояву, по-новому дає змогу застосувати й категорію необхідності: вона робить випуклішими зв'язки саме у межах *цієї* події, ситуації тощо. На думку Б. Кістяківського, оскільки причини в історичних науках стосуються одиничної події і не мають жодного відношення до зв'язків *між* подіями, то самі вони «такі ж індивідуальні і неповторні, як і самі історичні події» [114, с. 130].

Крім цього, причинність, яка встановлюється у світі природних явищ, можлива лише тому, що ці явища винесені за межі простору й часу. Її застосування забезпечується саме тим фактом, що ці явища подані вже як ізольовані від усієї повноти зв'язків з усіма іншими явищами при збереженні лише деяких, і тому вони можуть бути представлені як однотипні. Виведення за межі простору та часу означає віднесення явища поза межі категорії неповторності; воно не сприймається як таке, що існує тут і зараз. Тож такий причинний зв'язок існує скрізь і завжди, завдяки чому «положення природознавства набувають абстрактного забарвлення». І навпаки, якщо подія має бути сприйнята як неповторна, то вона обов'язково повинна бути зафіксована в певному місці й у певній точці часу. Лише в поєднанні із простором і часом може фіксуватися причинність в історичній дійсності. У цьому, зокрема, вбачається ще одна специфічна риса, яка відрізняє причинність у природничих від причинності в історичних науках.

> «Адже, – як пише Б. Кістяківський, – крім установлення й відтворення фактів, історія зайнята ще дослідженням причин подій і пригод. Це з першого погляду, мабуть, створює якийсь суперечливий характер історії як науки: з одного боку, її увага спрямована на лише індивідуальні

> явища, з іншого боку – вона дошукується того, що вважається найбільш загальним у науці. У такий спосіб категорію причинності часто вважають тим містком, що логічно поєднує природничі науки та історію. Як природничі науки, так й історія досліджують причини явищ, отже, і логічні прийоми й методи дослідження в них ті ж самі» [114, с. 128].

Таким чином, ідіографічний метод, що акцентує увагу на всебічному описі неповторних індивідуальних явищ, також передбачає використання причинних зв'язків для встановлення єдності між окремими частинами індивідуального цілого. Такий крок, із точки зору неокантіанства Б. Кістяківського, ще раз засвідчує раціональний характер процедури дослідження в історичних (гуманітарних) науках. Цей раціоналізм виразно контрастує із поширеними на початку ХХ століття ірраціональними методологіями, що апелювали до інтуїції (А. Бергсон), «вживання» (В. Дильтай) і т. п.

На відміну від категорії «необхідність», що з однаковим успіхом може застосовуватись як під час опису природних, так і соціальних явищ, категорія справедливості, на думку Б. Кістяківського, може застосовна лише до явищ соціального порядку. «Про все, що стосується людей і здійснюється серед них, можна і належно судити з моральної точки зору, встановлюючи справедливість чи несправедливість того чи того явища» [114, с. 176]. Отже, ідея справедливості – це те, що привноситься розумом в історичний процес, і в її світлі сам процес стає позначеним смислом справедливості. Тож цілком у кантіанському дусі Б. Кістяківський переконаний, що розум дослідника не відображає на категоріальному рівні певні об'єкти людської реальності, а привносить категорії в об'єкт. Як відомо, у кантіанстві мисленню не протистоїть жодне не залежне від нього дане. І дане не визначається мисленням, а навпаки, мислення визначає дещо як дане.[1]

[1] На противагу Б. Кістяківському, наприклад, історик Михайло Грушевський (1866–1934), що дотримується позитивістських настанов,

Утім, у Б. Кістяківського є й протилежні думки з приводу проблеми привнесення категорії в об'єкт як результат пізнання. Ця ситуація нечіткості добре показує, що він не знаходився у догматичному полоні кантіанської гносеології. На думку українського автора, ідею справедливості розум також використовує у процесі пізнання світу історичних явищ, зважаючи на те, що люди як учасники історичного процесу самі послуговуються цією ідеєю у своїх взаємодіях. Тому стан розуміння як адекватного відображення у суб'єкті пізнання тих самих актів свідомості, що притаманні й об'єкту дослідження, навіть примушує дослідника застосовувати категорію справедливості. Таким чином,

> «…примус цей пояснюється невід'ємністю бажання до справедливості від нашого духовного світу і всезагальністю чи загальнообов'язковістю його для будь-якої нормальної свідомості» [114, с. 179].

Судження, побудовані дослідником на основі цієї категорії, «мають бездоганну правильність у логічному відношенні, так як вони невід'ємні і загальнообов'язкові для нашої свідомості» [114, 179]. Б. Кістяківський, не можна не помітити, постулює апріорний характер категорії справедливості. Але, як відомо, трансцендентальний план філософії І. Канта перетворюється у неокантіанців у план цінностей. У Кістяківського «категорія справедливості – це категорія оцінки». На відміну від, скажімо, Г. Риккерта він не розрізняє цінність та оцінку, відтак у нього категорія цінності є «лише критерієм для оцінки результату соціального розвитку». Що ж до Г. Риккерта, то він строго дотримується настанови трансценденталізму – розрізнення в структурі суб'єкта, що пізнає, емпіричної (індивідуалізуючої) і загальнозначущої (трансцендентальної) складових. У нього емпіричний (індивідуалізований) суб'єкт здійснює оцінку, а надіндивідуальний, трансцендентальний – виконує акт

переконаний в істинності «історичного реалізму», коли наукове дослідження тлумачиться як результат *відображення* проминулої реальності.

віднесення до цінності. Варто також додати, що категорію справедливості Б. Кістяківський розглядає як складову більш широкої категорії належного. Через віднесення до цінності (тобто до категорії справедливості) будь-який індивідуальний об’єкт набуває статусу власної загальнозначущості (а отже, і об’єктивності). Будучи «обробленим» у світлі такої цінності, як справедливість, цей індивідуальний об’єкт виділяється серед величезної кількості інших і отримує загальнозначущість, не втрачаючи при цьому своєї унікальності й неповторності. Індивідуальне може стати суттєвим у своїй індивідуальності лише під кутом зору певної цінності.

Таким чином, погляди Б. Кістяківського є одним із варіантів реалізації ідей баденської школи неокантіанства на місцевому українському інтелектуальному грунті. Знаходячись під впливом цієї школи, Б. Кістяківський заперечував існування єдиного наукового підходу до природних та культурних об’єктів пізнання, чітко розрізняючи за існуючим методом гуманітарні (історичні) та природничі науки. Він був переконаний, що до історичного життя можна застосовувати категорію закону, завдячуючи на визнання в історії дії причинних зв’язків. Ця категорія може бути спільною як для природничої, так і для гуманітарної (із певною специфікою) сфери пізнання. Категорія ж справедливості постає у Б. Кістяківського – як варіант риккертівської процедури віднесення до цінностей, є, як відомо, специфічним способом лише історичного пізнання та результату такого пізнання – утворення індивідуалізуючих понять і суджень. Фактично, у згоді з настановами неокантіанства баденської школи для нього історичне пізнання постає результатом раціонального конструювання.

***

Резюмуючи, відразу зазначимо, що позитивістсько-соціологічна парадигма рефлексій над історією (в тому числі й марксистський варіант історичного матеріалізму) є панівною в українській філософії першої половини XX століття.

Як бачимо, думки щодо руху історії в межах цієї парадигми просякнуті ідеєю закону, який полягає в тому, що в історії обов'язково повинні існувати закони, аналогічні з природними. І рушійним серед них є механізм поступу. Поступ уможливлюється завдяки конструюванню ідеї певної мети історії. Можливість реалізації мети, у свою чергу, виноситься в майбутній вимір часу, до реалізації якої поступ і прямує. Однак спрямованість історичної еволюції зовсім ще не означає руху до певної наперед заданої мети. Будь-які руйнівні чи творчі інновації у межах цього процесу можуть мати ще й випадковий характер, а отже, звідси висновок – спрямованість еволюції спрогнозувати не можна.

Розділ III
ВОЛЮНТАРИСТСЬКО-ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ПАРАДИГМА УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІОСОФІЇ

Позитивізм і волюнтаризм – це не тільки панівні тенденції в осмисленні історичного процесу, а ще й етап и розвитку філософсько-історичної думки. Волюнтаристсько-екзистенціальна, ірраціональна за своєю сутністю парадигма приходить на зміну тим історіософським ідеям, джерелом яких було Просвітництво з його плоским прогресизмом раціоналістичного зразка. В українській інтелектуальній традиції захоплення волюнтаризмом як засобом осягнення історичного світу виникає внаслідок розуміння частиною інтелігенції недієздатності застосування позитивістських принципів з метою осмислення принципово нових світоглядних ситуацій ХХ століття.

У цьому розділі ми розглянемо проблеми як спільні з позитивістською парадигмою, так і специфічні, тобто притаманні лише волюнтаристській та екзистенціальній тенденціям в українській історіософії (мова йде про мету, смисл і призначення історії, традиціоналістське сприйняття минулого, концепт долі та специфіку розуміння поступу, переживання особистістю свого часового виміру на перехресті кульмінаційних подій ХХ століття, проблему історичної творчості й т. п.).

Спочатку ми простежимо вплив волюнтаризму на осмислення історичного процесу Дмитром Донцовим та Юліаном Вассияном. Далі, у другому підрозділі, проаналізуємо інший варіант волюнтаризму, який показує себе в ролі поставленого вже під контроль розуму. Йтиметься про консервативну історіософію В'ячеслава Липинського. У третьому підрозділі ми спробуємо вказати на деякі моменти екзистенціалізму в історіософській публіцистиці Миколи Шлемкевича. Четвертий підрозділ присвячений історіософській проблематиці у творчості українських мислителів не загалом, як було до цього, а деяким питанням історіософії України, що мають виразне ірраціональне підгрунтя. Тут, знову ж таки, нас цікавитимуть ідеї того ж Дмитра Донцова та Миколи Хвильового.

3.1. Апологія історичного волюнтаризму (Д. Донцов, Ю. Вассиян)

Філософія історії у Дмитра Донцова – це філософія національного духу, проте цей дух підіймається з мас чисто аристократично і медіумом його є національна еліта. На противагу уявленням народницької інтелігенції (цих «апостолів юрби») у Д. Донцова (як і у В. Липинського) необхідною умовою історичного поступу нації є наявність еліти («касти») як формотворчого начала. Вихідною позицією у сприйнятті Д. Донцовим українського минулого є визнання ним ієрархічного стану суспільства як єдино можливої умови для нормального розвитку української нації.

> «Під кастою розумію, – пише він, – тут не щось подібне до замкнених каст Індії, лише щось інше. Під правлячою кастою, під «аристократією» розумію щось подібне до Ордену, окрему положенням у суспільстві й духом верству «луччих людей», як їх знала наша старовина, верству, яка поповнювалася б вихідцями з усіх станів суспільства на підставі суворого добору ліпших, а з другої сторони, суворим перецідженням, «чисткою» охороняла б свою духовну і моральну вищість і чистість, свою форму і силу» [82, с. 7].

Тезово специфіку розуміння історичного процесу Д. Донцовим можна сформулювати так. Не індивід чи клас, а нація є первинною соціальною одиницею, суб'єктом історичного процесу. Історія людства є боротьбою націй, культур, рас, у якій перемагає сильніша. Нація ж, у свою чергу, поділяється на ініціативну меншість (еліту) та пасивний натовп (масу). Якраз через «творче насильство» активної меншості – спочатку в межах нації над пасивною більшістю, а потім і над іншими націями на рівні цивілізованого світу – здійснюється рух історії.

> «Активна меншість є суспільнотворчою силою, чи то будуть «варяги», чи конкістадори, чи певна кляса, що репрезентує націю, чи нація, що репрезентує їх «союз», чи горстка підбурювачів – скрізь меншість… Творче насильство як

> «що», ініціативна меншість як «хто» – ось підстава майже всякого суспільного процесу, спосіб, яким перемагає нова ідея» [77, с. 388],

– пише Д. Донцов у одній зі своїх основоположних праць – «Націоналізмі» (1926).

Творча меншість має принципово інше світовідчуття, ніж пасивна більшість. Зоологічна воля до життя, до влади, до експансії – ось риси психіки еліти. Звідсіля сліпа віра, фанатизм та аморальність як головні практичні вимоги для послідовників цієї ідеології. Донцовський вольовий (чинний) націоналізм – це ідеологічна доктрина, що базується на суто ірраціональних началах. Зауважимо, що розуміння Д. Донцовим категорії волі як основоположної для своєї доктрини є вельми специфічним. Воля для нього – це феномен інстинктивний, неусвідомлюваний. Це воля до життя «без санкцій, без оправдання, без умотивування».

Д. Донцов наслідує у своєму розумінні опозиції еліта/маса настанови Ф. Ніцше:

> «Маси, як я гадаю, заслуговують на увагу лише у трьох іпостасях: по-перше, як усе невиразніші копії великих мужів, виготовлені на поганому папері та зі зношених пластин; по-друге, як спротив великим; і врешті, по-третє, як знаряддя великих, – а в усьому іншому хай ідуть до біса і статистики!» [159, с. 266].

У пізній період своєї творчості Д. Донцов багато цитує, крім Ф. Ніцше, ще одного філософа елітаризму – Хосе Марію Ортегу-і-Гасета (1883 – 1955). Цей іспанський філософ, творець вчення раціовіталізму, відомий також і своїми двома есе – «Безхребетна Іспанія» (1922) та «Бунт мас» (1930), своєрідних нарисів-уявлень про природу людських еліт. У цілому Х. Ортега-і-Гасет не створив завершеної теорії коловороту «обраних меншин» як, наприклад, той же теоретик елітаризму Вільфредо Парето (1848 – 1923), однак показав, що приналежність до еліти визначається життєвою позицією індивіда, автентичністю творчого поривання, що протистоїть закостенілості маси. Він також вважав, що у наш «демократичний» вік соціальний відбір іде за якими завгодно критеріями, тільки не за наявністю

творчого обдарування. Ортега так писав про сучасне йому західне суспільство, в якому прийшов до влади тип «людини-маси»:

> «При доброму упорядкуванні громадянських справ маса – це та частина суспільства, яка не діє самостійно. Таке її призначення. Вона прийшла на світ для того, щоб її вели, переконували, репрезентували, організовували, навіть для того, щоб перестати бути масою, чи принаймні прагнути для того. Але вона не прийшла на світ, щоб робити це все сама. Їй треба орієнтувати своє життя на вищі інстанції, складені з добірних меншин. Можна скільки завгодно сперечатися, хто саме ці добірні люди, але не повинно бути найменшого сумніву, що без них – хто б вони не були – людство втратило б свої найістотніші риси, навіть коли б Європа ціле сторіччя по-страусячому ховала голову в пісок, щоб не помітити такого очевидного факту. Бо ідеться не про опінію, що засновується на більш або менш звичайних та правдоподібних фактах, а про закон суспільної «фізики», куди твердіший, ніж закони Ньютонової фізики» [168, с. 85].

Саме спільні джерела формування елітарних ідей, їх внутрішня світоглядна суголосність дозволяють Д. Донцову ілюструвати свої погляди цитатами із праць Х. Ортеги-і-Гасета.

У межах процесу боротьби творчої меншості з пасивною більшістю Д. Донцов розглядає також і проблему поступу в історії, щоправда на відміну від багатьох волюнтаристів ідею поступу визнає лише в межах замкнутого історичного циклу. Поступ для нього є об'єктивним процесом, обумовленим вольовими чинниками і рушійною силою якого є переволення сильнішими представниками роду людського слабкіших. На противагу егалітаристам він не сприймає таких критеріїв поступу, як «щастя пересічної людини» або ж «вдосконалення людської моральності». Людський поступ, на думку Д. Донцова, містить у собі навіть жорстко детермінований «природний» процес, а

> «природа не знає гуманности й справедливости, – роз'яснює далі він свою позицію, – вона знає лише заслуги

> й винагороди. Коли селянин не орав і не сіяв, природа не каже йому: він порядний чоловік, ми не можемо бачити його голодного… Вона каже: цей чоловік не сіяв, він не жатиме! Коли рибалка не закидає сіті в море, природа не каже: він має діти й жінку, йому треба помогти… Вона каже цілком просто, і зовсім не «людяно»: він не працював, хай терпить! Природа винагороджує лише в пропорції до зусиль і заслуг – для її мети. В суспільнім житті зобовязує та сама засада, і ні одна нація не дістане в дарунок жнив від «справедливої» природи, коли вона не сіяла; ні одна не дістане незалежности, коли не *хоче* і не *може* її осягнути, коли не має почуття й *сили* здорових рас, що хочуть панувати над людьми, землею, повітрям і морями, служачи собі і – *людському поступові*» [77, с. 384].

Поступ якраз і зреалізовується, коли «жадібні до панування» люди оволодівають землями та «нижчими расами», що їх населяють. Тому процес поступу необхідно розуміти як завоювання, поширення одного національного «організму» за межі іншого. Саме в історичному просторі й часі розгортається боротьба, результат якої визначає переможця та переможеного. А вже факт наявності переможених засвідчує зміну історичної ситуації на користь переможців, які тепер, тобто після перемоги, так тлумачать минулі події, ніби вони «мали право» на поступ. У функціонуванні нації чи цивілізації нічого зайвого не буває. Взагалі суспільство – це така система, що змушує до боротьби, і якщо якась соціальна група в ній перемагає, то це не тому, що вона просто захотіла боротьби і перемоги заради самої ідеї перемоги. Елітарна група лише через перемогу над іншими може засвідчити, що вона здатна виконувати «соціяльно корисну функцію» [77, с. 383], необхідну не лише для збереження всієї спільноти в стані її присутності в історії, але і в її рухові на лінії поступу. Висловлюючись у межах словника Арнольда Тойнбі (1889 – 1975), творча меншина якраз і організовує відповідь (response) локальної спільноти на виклик (challenge) історичної ситуації. Ті, хто в результаті перемог зорганізував рух поступу, найбільше й виграють від нього. Таким чином, для Д. Донцова служити інтересам поступу означає право сильних «рас» на

міжнародній арені (чи право еліти в межах нації) «організовувати людей і народи для зміцнення існуючої культури й цивілізації» [77, с. 385].

Як зрозуміло, і проблема рушійних сил історії у Д. Донцова впирається в цю специфіку людської діяльності. «Двигуновою силою історії» служить у нього людська дія (чин). Дія є реалізацією вольового чинника людини, що, у свою чергу, характеризується як «напняття душі». Ті одиниці з маси, які здатні на творчу дію, є елітою, що й рухає історію спільноти вперед.

Інший представник волюнтаристської історіософії, Юліан Вассиян, також вибудовує багато в чому подібне розуміння історичного процесу, проте з деякими суттєвими уточненнями. На відміну від Д. Донцова, для якого людина все-таки залишається всього-навсього знаряддям ірраціональної, сліпої ідеї волі[1], у Ю. Вассияна постулюється важлива роль морального фактора в історії. До того ж моральність у людини випливає не просто з факту її фізичної наявності, як, наприклад, твердять ідеологи лібералізму, – джерело людської моральності приховується в трансцендентному авторитетові (Богові).

Історія для Ю. Вассияна (як і для Д. Донцова) є історією не індивідів, а певної спільноти, у нашому випадку – нації. Нація – це «організм», але не природний, а «штучний», витворений творчою роботою волі еліти.

Що виразно відділяє Ю. Вассияна від інших націоналістичних інтелектуалів, то це визнання ролі

[1] Антиантропоцентризм Д. Донцова завжди викликав осуд представників тих гілок ідеології українського націоналізму, що не відмовлялися від ідеї самоцінності людини в універсумі (Д. Андрієвський, В. Мартинець, Ю. Бойко, все той же Ю. Вассиян). Тому не дивно, що і Мартинець, і Бойко не сприймають цитати зі статті прихильника Д. Донцова Степана Ленкавського, в якій він, визначаючи філософські основи поглядів свого метра, подає своєрідну квінтесенцію антигуманізму «чинного» націоналізму. С. Ленкавський пише, що людина – це не абсолютна цінність, це лише «…хвилева потенціяльна сила, – це сума безмежних можливостей, можливостей реалізації ідеї. Лиш ідея, яка (одинока) визнає напрям волі, має абсолютну вартість» [139, с. 508].

індивідуального начала у творенні такої спільноти, як нація. Індивід не розчиняється в загальній волі нації, а реалізує свою особистість у спільному її дусі, в який він робить свій внесок і який відображається в ньому самому. Однак в інших аспектах своєї теорії Ю. Вассиян притримується консервативного розуміння індивіда не як механістичної, а як органічної (якісної) одиниці.

Специфіку взаємозалежності, взаємодії та взаємодоповнюваності національної спільноти та окремої людської одиниці добре розкриває цитата із «ранньої» статті Ю. Вассияна.

> «Одиниця, – пише він, – є в суспільстві неодмінний підмет і таке її положення означає з одного боку засаду *суспільного інтегралізму*, висловлюючого безпосередню й активну причасність одиниці у складі організованої громади без огляду на рід, обсяг та видайність виконуваної функції. З другого боку випливає з цього ж самого положення засада *індивідуального максималізму*, по думці якого одиниця змагає до *найповнішого самовиявлення* на грунті збірного життя, передумовою чого може бути виключно її дійсно вища духова якість. На перехресті обох засад родиться вся проблематика та власна динаміка історично-суспільного процесу». Саме тому «одиниця врощена в суспільність, як у свій природній грунт і, навпаки, суспільність зроджує з себе одиницю як вислів своїх життєвих сил» [34, с. 76].

Національне для Ю. Вассияна розпочинається не з факту визнання об'єктивно існуючої нації як тієї іншості, що початково передує людині, а з наявності її образу на суб'єктивному рівні власної ідентичності. Ю. Вассиян виходить із того, що об'єктивне існування нації передує людині, що прийшла в цей світ. І оскільки людина внаслідок дії на неї виховних процедур починає носити в собі таку умову соціальності, як національність[1], то в

---

[1] Ю. Вассиян підкреслює, що національність є «найглибша, найзагальніша й найтривкіша підстава людської соціальності» [34, с. 67]. А перед цим він пише, що «емпіричний зміст нації – це конкретні людські одиниці, що носять у власній духовій будові основну форму своєї соціальности,

подальшому й уможливлюється конструювання нею нації як об'єктивно існуючої спільноти. Отже, спочатку нація прилучає людину до себе, а потім людина продовжує цю націю творити своєю власною діяльністю. Поміщена на глибинний рівень ідентичності у вигляді само собою зрозумілих істин, ідея нації спрямовує людську діяльність у напрямі, потрібному для продовження й розвитку власного існування. Тут також помічається залежність від феноменологічного вчення Е. Гуссерля про інтенційні акти свідомості, що спрямовані на «предметні феномени». Як бачимо, до таких «предметних феноменів» Ю. Вассиян зарахував і явище нації. Нація для нього – це феномен свідомості. Отже, людина творить спільноту через самоусвідомлення до її приналежності й саме в ній вона може розвинутись через найповніше виявлення особистісного начала. Нація – це не та спільнота, що примушує індивіда бути *засобом* для свого існування, навпаки, нація – це той колективний набір сприйняттів-почуттів-ідей нації у складі свідомості індивіда, що дозволяє саморозкритися людині, зреалізувавши себе в житті як *мету*. Національне як колективне та індивідуальне як неповторне не протиставляються одне одному, тобто одне не існує за рахунок іншого, а *органічно* поєднуються, оскільки існують на рівні єдиного – людської свідомості як її структурні компоненти. І весь сенс національного існування полягає не в ліквідуванні індивідуального начала, а в «гармонії найбільшого числа творчих воль», що рухаються в напрямку самоздійснення.

Таким чином, продовжуючи розвивати ідеї філософії романтизму, Ю. Вассияну вдалося побудувати органічну модель взаємозалежності двох рівновеликих цілісностей, якими є індивід та нація. Вони не тлумачаться як відносини одиничного та цілого, де одиничне (індивід) є складовою цілого (нації), а індивід виступає швидше такою суспільною одиницею, що тільки внаслідок власного розвитку може об'єктивувати ідею нації. Тож

а тою формою є національність, як самозрозуміла, готова морфологічна властивість її внутрішнього «я» [34, с. 67].

нація – це не механічна сума самозамкнених одиниць, а органічна спорідненість і внутрішня солідарність індивідів, що виникають лише в результаті їх власного духовного самоздійснення.

Нація має дві проекції – просторову («Земля, територія, як доповнення фізичного організму нації, творить разом з тенденцією найвидатнішого біологічного розвитку категорію кількісного виміру…» [34, с. 70]) та творчу («…вона означає волю найдовшого тривання засобом найінтенсивнішого *виявлення духово-культурного* впливу *в часі*» [34, с. 70]). Якраз друга проекція й становить історичне поле буття нації[1]. Отже, історичність приховується не в просторовій, а у вольовій сфері людини. На відміну від містичних та метафізичних моментів тлумачення походження волі в А. Шопенгауера чи Ф. Ніцше єдиним джерелом волі у Ю. Вассияна є не якісь зовнішні детермінанти, а сама людина.

Що ж таке цей волюнтаризм як підгрунтя феномену історії? Ю. Вассиян відповідає:

> «Де бракує волі, там нема історії, що є в першу чергу маніфестацією *характеру*. З волею даний конечно характер, як її *оформлений стан*, чи радше як особова готовність *означеного* діяння. Безхарактерність однозначна з безформністю, браком виразу, акценту. Історія є драматичним змагом людських сил за почин і право творити і формувати життя» [38, с. 75].

Нація – це результат спеціальних зусиль вольової меншини над пасивним народом, який веде спосіб життя «самозадоволеного розмягченого животіння» [33, с. 36]. Є акт чистого життя етносу як просторове існування пасивної матерії. Чиста матерія несвідома своєї природи, призначення, можливостей. Лише в процесі діяльності виникає момент усвідомлення. Природне існування не дає нам зразків дії формотворчих сил історії, «тому життя сліпо тримається власної органічної поверхні, проростає невпинно в земний грунт, розгортається простірно…» [38, с. 61]. Простір для Ю. Вассияна є

---

[1] О. Шпенглер сказав би тут напевно замість історії – Доля, адже «с временем связана судьба, с пространством – причинность» [255, с. 92].

синонімом неісторичності, форма ж – як результат реалізації вольових зусиль – існує в часі, тобто в історії. Звичайно, деяка життєва енергія початково в етносі закладена, але, за висловом згадуваного філософа, вона «всякла в грунт». Що ж до України, то тут «гіпноза землі на людську душу досягнула в нас нечуваної сили…» і тому Україна «утопилася» в «запашному міті хліба» [38, с. 66]. «Земля» – це історичне горе для України, бо таке існування може призвести лише до «стихійного животіння», а не до творчого пориву. Вегетативне існування – це завжди вічна пасивна можливість; для того ж, щоб вона оформилась у національну державу, потрібні воля й державна творчість на її основі. Акт державної творчості, дія національного духу є завжди виходом за межі стану вкоріненості в землю.

Провідна верства за допомогою творчих зусиль волі вершить із такого життя історію, тобто оприявлює його вже оформленим у часі. Історія – це рух *оформленої* спільноти (але не маси) в часі. Незважаючи на те, що етнічний «матеріал» здатний чинити опір маніпуляціям над собою провідної верстви через нерозуміння, неприйняття цілей еліти та небажання їй підкорятись, еліта все ж таки завдяки природній перевазі, тобто наявності у неї творчої волі, перемагає цей внутрішній спротив. Варто також нагадати, що творча воля – це не просто воля до творення абсолютно нових форм, це воля до творення досконаліших за попередні форми. Для творчого індивіда це означає постійний вихід за межі себе попереднього, це «ріст із себе в щось інше». Якраз поняття «творча воля» або ще «воля до творчості», становить те, що відрізняє волюнтаризм Ю. Вассияна від волюнтаризму Д. Донцова. В останнього воля «сліпа», це «чин для чину, без мети», а ще «воля є ціль в собі» (хоча задля справедливості потрібно сказати, що у Д. Донцова в його «Націоналізмі» теж зустрічаються вирази про «*творче* насильство ініціятивної меншости»). Але у Ю. Вассияна, крім усього іншого, воля – це *свідомо* організована творча дія.

Оформлення землеробського етнічного масиву в націю розпочинається з вибудовування внутрішньої суспільної ієрархії;

саме дія волі породжує національне бажання як одну із форм зусилля. Людська діяльність, конкретніше діяльність творчої меншини, й ієрархізує спільноту. Наявність еліти потім сублімує енергію землеробського етносу в політичні форми нації.

Коли народ у своєму націєбудівництві доходить до рівня своєї держави, він стає цілком за Г.В.Ф. Гегелем, уже не об'єктом, а суб'єктом історичної дії. Як вище зазначалося, для Ю. Вассияна етнос, «вкорінений в землю», – це ще стан доісторичного існування. Вихід з неісторії в історію відбувається через подолання почуттєвого начала і в окремій людині, і в етносі як «колективному індивідові» в цілому. Адже «під порогом історії» біологічне життя етносу було нічим іншим, як «процесом анімальних інстинктів, що стихійно розростався, як росте ліс, степ, тваринний світ» [38, с. 57].

Цікаве розуміння Ю. Вассияном ролі великої особи в історії як суб'єкта історичної дії:

> «…*життя стає великим через особовий вираз,* яким є все особа, велика людина, що оформлює розпорошений, хаотичний стан почувань у єдність окресленого почуття, що стоплює мерехтливий світ думок у сонце одної ідеї, що зосереджує шляхи розбіжних хотінь в єдиний струм волі, яка дістає виразний напрям о означеної мети» [38, с. 68].

Великі особистості творять історію тією мірою, в якій неповторна одиничність їх наочних носіїв акумулює загальну національну волю. Втілення волі нації у великій людині можливе через ієрархічне передання цих вольових зусиль від маси через еліту й до великого лідера.

Зважаючи на принцип реалізації історичної волі нації у творчому акті, Ю. Вассиян не сприймає й колових моделей історії. «Повернення до того ж самого» (Ф. Ніцше), або

> «принцип повторення в історії – дуже умовний, – пише він, – а найменше кирмується ним той, хто історію як правду *творить.* Отже треба рішучо відкинути пересвідчення в діяння незмінних, обєктивних, телєольогічних норм, що порушають муравельником живих людських автоматів, відповідно до раз визначеного пляну; визволитися з тенет невольницької моралі з її вірою в панування принципу

> космічної справедливости, у нахил природи до рівномірного розподілу енергії, до біольогічного й соціяльного урівнання. Бо всі ці поняття не розкривають внутрішнього пляну світу історії тому, що вона ще не скінчилася і все жиюче має в ній *своє* слово, в порядку найвищої рації» [33, с. 34].

Якраз за лінійного сприйнятті історії, що становить процес одиничних, неповторних фактів, творча воля може реалізовувати себе єдино можливим чином – здійсненням себе у нових *неповторних* актах. Нове – це те, що в принципі не може мати жодних тотожностей у минулому, а тому про будь-яке «повернення до того ж самого» зайве говорити. Уявлення про наперед задані цілі історії також робить діяльність людини механічною й репродуктивною, адже (принаймні для уявного творця цілей, який, зрозуміло, їх і усвідомлює) нове – як сутність творчого акту – вже не є новим. Телеологічне бачення руху історії примушує людину бути маріонеткою під час реалізації прихованих цілей історії, ніби спеціально не помічаючи цього свого становища. Тому творча воля у Ю. Вассияна лише «із себе», тобто з точки зору «тепер» і з опорою на минуле, а не сліпе виконання приписів, що йдуть із майбутнього, може зреалізувати себе. Таким чином, вона й примушує бачити рух історії у вигляді векторної лінії.

У статті «Ідеологічні основи українського націоналізму» Ю. Вассиян поглиблює своє розуміння нового в історії через аналіз відношення теперішнього до минулого (традиціоналізму) та майбутнього (футуризму). Традиціоналізм означає для Ю. Вассияна культ традиції, спираючись на який, сучасність намагається осягнути свій «повний зміст». Коли сучасність зупиняється (а така зупинка автентично можлива лише у разі, коли історичний процес нації доходить до свого природного завершення), тоді вона й гальмує історію, даючи дорогу можливим шуканням *«повного сенсу»* в минувшині з поясненням через нього *всього* сьогодення. Сучасність ніби підсумовує собою повну здійсненність у минулому шляхом перетворення його на об’єкт самопізнання та «вдячного схиляння». Традиція для Ю.

Тяглість історії й історія тяглості

Вассияна може перебувати у складі сьогодення лише в одному випадку – коли вона *використовується*, тобто стає *умовою* для творення нових життєвих форм, а не коли перед нею схиляються як перед повним завершенням, а отже, і констатують незмінність історії. Рух у часі, а саме творення нових життєвих форм потребує постійного долання попередньої історії, а не схиляння перед нею. Лише за умови, коли не ми працюємо на традицію, а традиція на нас, можливий розвиток нації в цілому. Отже, будучи всього-на-всього чинником традиція стає «одним з основних елементів у системі тих сил, що завдяки їх діланню доконується процес національного самоздійснення» [34, с. 71]. Воля продукує не просто зміну, це – творча зміна. Саме творення нових способів свого існування, що є відповіддю на змінені зовнішні історичні обставини, дає нації надію на існування в майбутньому, а зовсім не репродукція звичних, традиційних способів існування.

Стан вибудовування моделей можливого майбутнього нації без спирання на певну традицію («насильним пірнанням зв'язків з минувшістю») Ю. Вассиян називає футуризмом. Футуризм стає реакцією на розвинений традиціоналізм, який у минувшині вбачає «повний сенс», натомість футуризм такий «повний сенс» переносить у майбутнє. Якщо ж немає опертя на конкретику минулого, подібні футуристичні побудови можуть бути лише теоретично-спекулятивними, «несубстанціяльними» й «порожніми». Також характерними рисами футуризму для Ю. Вассияна є «відірваність, неокресленість, механічність, чиста утопічність» [34, с. 72]. І ніяка синтеза тут неможлива. Хочеш творити нове для майбутнього – обіприся на зреалізовану конкретику, а вона може існувати лише в тому, що вже відбулося, а не в ще не здійсненному. Що ж до творчості, то її потрібно розуміти не як діяльність, що передбачає повну перерваність із минулим і творення на порожньому місці, ex nihilo. Творчість містить у собі момент традиції. І наявність творчого суб'єкта – це і є критерій руху нації вперед.

Таким чином, на відміну від крайнощів традиціоналізму та футуризму Ю. Вассиян намагається дотримуватися «середньої лінії», коли минуле використовується теперішнім заради

майбутнього. Бути реалістом у сучасності означає приймати хоча б частково певну традицію й у своїй діяльності опиратися на її силу.

Ідентифікація з минулим нації у Ю. Вассияна виконує одну важливу функцію:

> «Суцільне самопізнання перестає тут бути звичайним історіософським питанням (тобто «чисте» пізнання заради самого пізнання. – В. А.), але воно набирає значення глибокопідметового творчого акту, в якому *національна* душа прояснюється з небувалою силою самосвідомости назад аж до найглибших основ власної природи, щоб з відчуття цілого свого буття вилонити сили до величного творчого руху наперед» [38, с. 75 – 76].

Тут Ю. Вассиян продовжує розвивати традицію субстанційного розуміння історії нації. Є незмінна сутність «національної душі», що заглиблена в минулий час, в історію. Пізнаючи минуле, національним чином ідентифікований індивід[1] ніби актуалізує (тобто повторює) цю природу (сутність) у сучасності. У свою чергу, без цієї практики опертя на природу національної душі неможливо творити національне життя в майбутньому. Якраз історія (краще, мабуть, було б сказати історична пам'ять) забезпечує реалізацію принципу збереження національної ідентичності – і це її основна функція. Історична пам'ять «вмикає» процес впізнавання індивідом себе за національною суттю – через пригадування попереднього національного досвіду.

[1] Сам стан національної ідентифікації Ю. Вассиян описує так: «…свою національність відчуває людська одиниця *підметово*, отже виступає її проявлення безпосередньо в порядку інтуїтивно-органічної, самовільної конечности, а не логічно-розумової, наміреної. У національному середовищі одиниця ставить себе згори – без особливого попереднього зусилля зі свого боку – в прямий зв'язок з духовістю великої людської *спільноти* так, що в цій хвилі її індивідуальне «я» живе відчуванням родової свідомости, поширеної не тільки на *сучасність*, але поглибленої в далеку *минувшість* і цілево унапрямленої в *будучність*» [34, с. 68].

Тяглість історії й історія тяглості

На рівні ж нації як цілого історія виконує свою найважливішу функцію – вона, на думку відомого німецького історика XIX століття Йогана Густава Дройзена (1808 – 1884), ідеї якого об'єктивно продовжує розвивати й Ю. Вассиян, дає народу «образ самого себе» [85, с. 499]. І чим довше існує національна спільнота в часі, тим багатший у неї обсяг напрацьованої попередніми поколіннями історичної пам'яті. Кожне нове покоління виростає з попереднього обсягу національної пам'яті, тим самим збільшуючи її обсяг своєю творчою роботою для наступних поколінь. Дуже давня спільнота, тобто така, що має величезний запас пам'яті, – це стара спільнота. Процес старіння спільноти Ю. Вассиян розуміє як поступове зупинення в якісному розвитку, що пов'язане, у свою чергу, із згасанням творчого начала. Справді, кожному новому поколінню, що здійснює свою соціалізацію в такій багатій пам'яттю спільноті, потрібно все більше затрат енергії та часу на засвоєння її попереднього обсягу. Великий масив запам'ятовуваного матеріалу гальмує вільний творчий порив особистості. Тому старі спільноти опікуються не стільки творенням нових зразків культури, скільки збереженням старих. Загалом

> «…суспільність не розвивається, застоюється, яловіє, всихає. В цьому періоді розвиток не є якісний, оригінальні форми не появляються. Рутинність, вивченість, люксус[*] і рафінованість форми замість внутрішнього етосу творчости, убогість мотивів у всьому» [36, с. 14][1].

---

[*] З лат. luxus – пишність.

[1] Ми не знаємо, наскільки добре Ю. Вассиян був ознайомлений з ідеями О. Шпенглера, але зазначимо, що останній також описує завершальний етап у розвитку культурного організму (цивілізації) як поступову технізацію й механізацію всіх сторін суспільного життя, як поступове закостеніння творчого начала. Аналогії між ідеєю Ю. Вассияна про старіння спільноти та ідеєю цивілізації О. Шпенглера помічаються після прочитання хоча б таких характеристик цивілізації з «Присмерків Європи» останнього: цивілізацію характеризують «признаки утомленности» [254, с. 540]; цивілізація «ничего не порождает, она только дает новые интерпретации» [254, с. 537]; «культура и цивилизация – это живое тело душевности и ее мумия» [254, с. 538]; «культура

Попередні факти національної історії впливають на наступні. Як уже зазначалося, для того щоб було можливим це наступне, потрібно актуалізувати (пригадати) попереднє, тобто ввести його в стан свідомості й зробити його підгрунтям для подальших дій, що диктуються потребами сьогодення. Саме тому «акт найповнішої самосвідомости» себе через своє минуле повинен стати «основним законом нашого життя» [38, с. 76]. Власне, історична пам’ять є актуалізацією того минулого, яке індивід не пережив у унаслідок особистого здійснення, але яке він через *уявлення* про причетність до нього переживає як своє на рівні власної ідентичності. Відтак він вважає сприйняте минуле нації своїм минулим, а власне життя, свою біографію черговою ланкою, що продовжує історичний ланцюг нації із минулого через сьогодення в майбутнє. Отже, феномен *моєї історії* потрібно розуміти через об’єктивну відокремленість від чужих національних історій та через індивідуальну злитість із нею.

Роблячи подальші висновки з цих думок Ю. Вассияна, пригадаймо хоча б, що почуття *моєї історії* на рівні конкретики починає формуватися ще в дитячі роки (сімейне виховання, система освіти, засоби масової комунікації, художня та спеціальна література й т. п.). Особливо необхідно наголосити на шкільному курсі національної історії (який, до речі, продовжується й у вищій школі). Цей курс не що інше, як ретельно підібрана комбінація фактів разом із однозначним набором смислів[1]. Це і є та несуперечлива модель історії, яка у роки сформованості особистості стане *матрицею* його особистої історичної пам’яті. Така матриця розміщується у свідомості носія

и цивилизация – это рожденный из ландшафта и сложившийся из его окостенения механизм. Человек культуры живет внутренней жизнью, цивилизованный человек – внешней, в пространстве, среди тел и «фактов». Что один ощущает как судьбу, другой понимает как взаимосвязь причины и следствия» [254, с. 539]; в цивілізації «воцаряется мозг, так как душа вышла в отставку» [254, с. 540]; «научные миры суть миры поверхностные, практичные, бездушные, чисто экстенсивные» [254, с. 539] і т. п.

[1] Детальніше про це див.: [205].

національної ідентичності на дорефлективному рівні само-собою-зрозумілих істин, а отже не може бути піддана ним критиці вже у зрілому віці; метафорично висловлюючись, такий Lebenswelt стає *умовою* перевірки на істинність тих історичних фактів, що наново засвоюються цією людиною. Вона є спрямовуючою силою активності індивіда у певній ситуації, але, до того ж, вона є і жорстким каркасом, який обмежує гіпотетично безмежну його активність напрямком саме цього (наприклад, українського), а не іншого національного фактора. Матриця історичної пам'яті індивіда є наслідком цілеспрямованої роботи зацікавлених структур суспільства з виховання лояльного до нації та її політичного режиму громадянина, а також стає й умовою подальших активних дій цього громадянина щодо зміцнення позицій цієї самої нації. Тут вона виступає схемою виробництва національних практик. Можна сказати, що матриця історичної пам'яті обумовлює «виробництво зовнішніх національних практик під виглядом внутрішніх структур особистості» (П. Бурд'є).

Отже, для Ю. Вассияна історична пам'ять не об'єктивно (неупереджено) відображає минуле (так, як це було насправді), а реалізує інтерес діючого індивіда як національної одиниці в теперішньому часі й допомагає йому конструювати сценарії розвитку нації в майбутньому. Та, знову ж таки, Ю. Вассиян вмонтовує функцію пригадування минулого та ідентифікації з ним у ширший процес руху нації зі стану неісторичного існування до вершин історії, який він пов'язує із творчою діяльністю еліти й творенням нею держави. Історична актуалізація «природи національної душі» стає у нього необхідною умовою, «переломовим зворотом нації від стихійного існувального типу природного життя до свідомого ставання у повній формі руху історії» [38, с. 76].

Таким чином, осмислення феномену історичної пам'яті Ю. Вассияном було зумовлене практичними потребами націє творення, і він вбачає у ній складову людської ідентичності, що і обумовлює існування такої цілісності, як нація.

3.2. Консервативний варіант історіософського соціологізму (В. Липинський)

Якщо М. Грушевський та І. Франко є виразними представниками народницької течії в українській історіософії, то В'ячеслав Липинський у своїй творчості розкрив можливості елітаристського підходу до проблеми суб'єкта історичного процесу. Він – насамперед – соціолог, який у своїх побудовах намагається робити висновки із певного емпіричного матеріалу (в основному з історичних джерел), але при цьому у його історіософському соціологізмі проглядається досить виразне нерефлектоване спекулятивне підґрунтя.

«Метафізику» консервативного історизму, про яку йшлось у першому розділі, якнайкраще ілюструють погляди самого В. Липинського. Першоосновою його історіософської конструкції виступає концепт Землі. «Земля» є тим началом, у яку *вкорінена* історія певної спільноти. Національна психологія людини формується також під впливом географічного фактора.

Землеробський спосіб існування робить людину залежною від «твердих законів землі», які логічно неможливо обґрунтувати. Життя на землі, за В. Липинським, оповите первинними ірраціональними бажаннями, які потім відтворюються як у повсякденному житті землеробського етносу, так і на рівні його політичних форм. Усвідомлення своєї єдності із землею-годувальницею, обов'язків перед нею є основою й національної ідентичності. Ідея землі має своїм підгрунтям глибоке почуття органічної єдності нації тому, що все із землі виростає, на ній проживає і в землю зникає. З органічною поєднаністю із землею виростає й любов до неї. «Патріотизм – свідомість своєї території, а не сама територія – лежать в основі буття і могутності держав» [142, с. 375], – зазначає він. А тому «Українцем, своїм близьким, людиною одної нації – єсть кожна людина, що органічно (місцем осіду і праці) зв'язана з Україною; не-Українцем, чужим, людиною чужої нації… єсть кожний мешканець иншої землі…» [142, с. 417]. І тут В. Липинський

протиставляє свою територіальну модель патріотизму панівному в середовищі українських народників культурно-мовному.

Із потреб аграрного способу життя, на думку В. Липинського, *органічно* як зерно формує із себе корінь, стовбур, гілки і крону, виростають соціальні групи (стани), що беруть на себе функції відтворення, організації, захисту й управління суспільством. Джерелом політичної влади у суспільстві є ті, хто володіє та обробляє землю – могутній хліборобський клас. За консервативного бачення між власністю на землю й господарем існує особливий, «живий» взаємозв'язок. Власність пов'язується із самою суттю людини, це своєрідне продовження «членів людського тіла» (А. Мюллер). Така органічність виразно контрастує з абстрактним характером і міжлюдських відносин, і відносин «людина – природа», наприклад, при капіталізмі, на що звернув увагу ще К. Маркс.

> «Землеробський клас хліборобський» із своїх лав виділяє активну меншість, у якої найбільшою мірою розвинутий ірраціональний потяг до влади, – провідну верству (національну аристократію). Національна аристократія, живлячись енергією «Землі», збуджує в собі ті творчі сили, що потім уможливлюють виникнення ірраціональної волі до влади, яка, в свою чергу, дозволяє провідній верстві відігравати роль авангарду історичного процесу. В основі всіх людських інстинктів лежить «хотіння жити і поширювати своє життя» [142, с. 229].

Провідна ж верства – це ті, хто, по-перше, акумулює розпорошену енергію мас і здатен керувати людськими хотіннями, стримуючи «тілесні, звірячі пристрасті», по-друге, це ті, хто спроможний на *творче* зусилля, що спирається на ірраціональне хотіння етносу («мірилом вартости кажної дійсної аристократії єсть її здатність творити нові цінности…») [142, с. 104]. В цьому і полягає волюнтаристська основа історіософських поглядів В. Липинського. Але як справжній католик В. Липинський вважає, що воля творчої еліти не безмежна, її межі установлює Божий план історичного процесу.

Власне, етнографічна маса, об'єднана спільними матеріальними умовами свого життя, має неусвідомлені «стихійні

хотіння до буття собою, до захования, до поширення себе» [142, с. 116]. Провідна ж верства – це ті, хто усвідомив приспані потяги землеробського етносу (вони є своєрідним національним буттям-у-собі) й оформив їх у політичні цілі. Отже, провідна верства є носієм національної ідеології, що раціоналізує стихійні бажання й хотіння пасивної етнографічної маси, які, у свою чергу, виникають на основі єдності людини й землі. Образно висловлюючись, національна аристократія «відіграє... ролю дріжджів, на яких пасивне етнографічне тісто того колєктиву росте і перетворюється в активну націю» [142, с. 130]. Таким чином, нація – це зорганізована на певній території у державу провідною верствою пасивна етнографічна маса. Крім того, провідна верства у В. Липинського є певним типом особистостей – це «войовники-продуценти», тобто люди однаковою мірою здатні як до праці на землі, так і до військової праці, насамперед щодо захисту своєї землі.

Стихійний потяг до влади, до панування провідної верстви тягне за собою з необхідністю і волю до ризику та самопожертви. У свою чергу, такі риси станового характеру провідної верстви були б неможливі без наявності «внутрішньої сили», що і зумовлює авторитет її влади у свідомості пасивної більшості («…за упадком внутрішньої сили правлячої меншості йде неодмінно упадок її влади»). Крім морального авторитету, однією з головних рис провідної верстви слід назвати «матеріальну силу». Якщо моральний авторитет передбачає вміння

> «так зорганізовувати своє хотіння влади і так володіти засобами війни і засобами продукції, щоб ця влада і ця сила мали в очах цілої пасивної маси нації моральну підставу, моральне оправдання» [142, с. 189],

то матеріальна сила – це хотіння правити й організовувати; керування державним апаратом і армією; володіння засобами хліборобської і промислової продукції своєї нації, тобто землею та фабриками [142, с. 189].

Отже, історичний процес В. Липинський розуміє як рух у часі етнічно-національних цілісностей, рушійною силою якого

виступає стан постійної боротьби наявної та потенційної еліт за право очолити етнічну спільноту[1].

Потрібно також наголосити, що такий консервативно-елітаристський варіант історіософії був би неможливий без заглиблення в деяку інтелектуально-світоглядну традицію. Консерватизм В. Липинського, зокрема, сягає феодальної структури середньовічного суспільства. Звідсіля й апологія ієрархічної моделі суспільства, на вершині якої кращі – «провідна верства», або «національна аристократія». (Одразу виникають алюзії з небесною та церковною ієрархією Псевдо-Дионісія Ареопагіта, середньовічним становим поділом («ті, що моляться», «ті, що воюють» і «ті, що працюють») та шляхетським етосом із сарматською теорією біля його витоків). Узагалі, коли читаєш його «Листи до братів хліборобів», не покидає відчуття, що ця людина спокійно, ясно і впевнено дотримувалася життєвих орієнтирів на ієрархічну структуру цього Універсуму загалом, і людського суспільства зокрема. Над усіма людськими бажаннями й способами їх здійснення вивищується трансцендентний світ, і тому в людському світі багато що від цієї самої людини не залежить. До того ж є незмінні вищі цінності, такі як любов до Бога й людини, і людська активність може лише тоді називатися правильною, коли зреалізовується за цими Божими заповідями. Взагалі, у світі є початково щось вище й нижче, і завдання людини не опиратись, а відповідати цим реаліям.

Уже ранні дослідники творчості В. Липинського звернули увагу на залежність сприйняття ним історичного світу від

---

[1] Переповідаючи Вільфредо Парето (на думку В. Ісаїва [95, с. 83]), В. Липинський так пише про постійне відновлення національної аристократії: «Головна причина цього історичного процесу лежить в тому, що розвиток матеріальної культури нації, який відбувається під проводом даної аристократії, все переростає політичні організаційні форми, витворені для нації владою цієї аристократії. Під впливом цього процесу, за панування всякої аристократії, формуються нові активні групи, які, спираючись на нові умови громадського життя, що витворились під пануванням старої аристократії, бажають цю стару аристократію усунути і, захопивши владу в свої руки, відповідно до своїх відмінних хотінь, инакше організувати і вести під своїм проводом націю» [142, с.188].

глибинних принципів функціонування католицької латино-романської культури (для В. Липинського «сей романський світ є світом Аполлона, генія викінчености, зрівноважености, гармонії. Се світ унятий у певні, ясно визначені рамки, а тим самим обмежений в своїх розвоєвих гонах і осягах») [189, с. 80]. Наслідком цього впливу стає констатування раціонального підходу до минулого. Говорячи навіть про почуття, інстинкт чи інтуїцію, то вони у нього теж «пересякнені наказами інтелекту»[1]. Зважаючи на таке вивищення деякими дослідниками ролі раціонального начала, з нашого боку потрібно чіткіше вказати на розуміння В. Липинським місця ірраціональних чинників у його політичній теорії й, передусім, в уявленнях про феномен ідеології. Сам В. Липинський чітко розставляє акценти:

> «Раціональні, розумові закони слова: закони логіки, закони діялєктики, тільки тоді можуть придбати творчу силу, коли вони служать не самім собі, а тому ірраціональному, нелогічному, стихійному хотінню, з якого родиться все життя, в тім числі і само слово» [142, с. 115].

Раціональне у В. Липинського, у цілому, – це те механічне начало, що протистоїть ірраціональному як життєвому й органічному.

Ірраціональне у В. Липинського – це і «хотіння маси» як умова розгортання історичного процесу, це і вольовий потяг правлячої верстви, це і містицизм разом із вірою. Так, містицизм

---

[1] Один із таких дослідників Василь Рудко (1910 – 1995) зазначає, що В. Липинський «не вважаючи на пристрасність вдачі і нахил до сторонничости, коли то не були лише наслідки його недуги, є глибоко зрівноважений і внутрішньо розмірений. Безперечно, той факт, що він належав до західної католицької церкви і то не лише формально, багато спричинилось до його внутрішньої дисципліни. Він є більш пластичний в думанню і вислові, а головно більш синтетичний, як Донцов» [189, с. 80]. В. Липинський справді більше апелює до розуму, Дмитро Донцов – до почуттів та настроїв. Це і зумовлює поступовий рух першого до соціології та позитивізму, а другого – до «філософії життя» та волюнтаризму. І тому, будучи «одягненими» навіть в образну форму, думки В. Липинського апелювали до раціонального начала, що спирається на дані емпіричного досвіду, а не на сферу віри, почуття чи інтуїції.

В. Липинський розуміє як союз людського бажання жити із силами, сильнішими від людських. Саме союз із «Вищими Силами» дає людині перемогу в боротьбі за життя, за «поширення себе». Такий містицизм є складовою людської «властивості живої і глибокої віри». В. Липинський, розрізняючи справжню «людям вроджену, стихійну ірраціональну віру в Бога», говорить про містицизм релігійний та віру в «керуючі людством закони», віру в безмежні можливості людського розуму, од природи доброї й рівної одна одній людини, і цей другий, несправжній, варіант раціонального містицизму він називає «містицизмом магії», або ще «містицизм дикунів і варварів». Роблячи загальний висновок щодо розуміння ролі раціонального та ірраціонального начал, вкажемо, що для В. Липинського у сфері ідеології раціоналізм може існувати лише як форма містицизму, яка у такий спосіб «заховує» (зберігає. – В. А.) свій дійсний зміст. Але, незважаючи на вивищення ірраціонального чи волюнтаристського чинника у структурі людських дій, все ж таки В. Липинський бачить його лише в парі з раціональним елементом, і тут його погляди суттєво відрізняються від поглядів того ж, наприклад Д. Донцова, у якого шопенгауерівська «воля до життя», ця стихійна, ірраціональна сила, безпричинна й невмотивована єдина є «мотором наших вчинків».

З точки зору В. Липинського, сам ідеолог повинен уміти виходити за межі суб’єкт-об’єктної ситуації, якщо він хоче, щоб його доктрина «працювала». Бути ідеологом традиціоналізму означає: або свідомо передбачити у своїх побудовах місце ірраціональному моменту, або, ще краще, коли сам ідеолог не буде глибоко піддавати рефлексії національний інтерес і деякий шар своєї доктрини сприйматиме й поширюватиме через віру з використанням у своєму дискурсі магічної функції слів. Адже критерієм цінності соціальної теорії для нього є, врешті-решт, не «об’єктивність», не «оригінальність», не «науковість», а лише ефективність. Тому справжня ідеологія – це не просто теорія, а завжди «теорія-віра» [142, с. 118]. Однак В. Липинський намагається викласти свої погляди таким чином, щоб не

відлякувати вихованих у раціоналізмі членів суспільства. Тому й ірраціональні чинники він зображує не як щось протилежне розуму, а як *справжній розум*, що нібито підтверджений багатовіковим досвідом.

Тепер детальніше про розуміння В. Липинським феномену традиції. Подія в часі, з точки зору принципу історизму, є унікальною завдяки контексту й у той же час чимось подібною (чи принаймні пов'язаною з попередніми подіями) завдяки причинним зв'язкам. З погляду традиціоналістського сприйняття, рух одиничних неповторних подій у часі зникає, увага акцентується дещо на іншому аспекті проблеми – на перенесенні з певної точки порядку (початкової традиції) в теперішнє деякої цінності чи елемента і його перебуванні в цьому теперішньому вимірі. Потім ця сакральна точка порядку постійно відтворюється в історичному часі, й акцентування уваги саме на ній приводить до виникнення уявлення про її незмінність, сталість і навіть позачасовість. Таким чином, момент минулого стає умовою справжності, істинності теперішнього.

Розуміння традиції, зазначимо, може бути двоїстим. По-перше, вона може сприйматись як дорефлективна форма особистого досвіду людини, коли перебування в її межах сприймається як щось само собою зрозуміле. Тут традиція не знає, що вона традиція. Первинно традиція – це те, в чому живуть, це наперед сам собою зрозумілий момент сьогодення, а не те, до чого вибудовують відношення. Людина не бажає *іншої* поведінки і вона говорить собі: «Так було завжди і це добре, і це повинно зберегтися й надалі». Людина виявляється не здатною вийти зі звичних, наїжджених рейок свого існування, що і стає головним мотивом збереження традиції. Назвемо таке неусвідомлене перебування в істині традиції автентичним традиціоналізмом. По-друге, відданість традиції може бути усвідомленою й тоді виникає традиціоналізм як форма ідеології. Бо такий традиціоналізм – це утвердження традиційних норм за *повного усвідомлення їх традиційної природи* та переконання в тому, що їх цінність обумовлена традиційною передачею із

деякого сакрального першоджерела. Такий ідеологічний традиціоналізм активізується, коли існування неусвідомленої традиції опиняється під загрозою, тоді він і з'являється як реакція на зміни чи перспективи можливих змін.

Автентичною для В. Липинського є та традиція, що проявляє себе насамперед на рівні його станової шляхетської ідентифікації, яка об'єктивується у подальшому в ціле віяло традиціоналістських смислів, що поширюються потім на світоглядно-ідеологічний вимір його життєдіяльності[1]. Беремо на себе сміливість стверджувати, що саме ці неусвідомлені та усвідомлені форми традиції самим В. Липинським сприймаються як *механізм* передачі культурної спадщини із покоління в покоління, забезпечуючи таким чином суспільний взаємозв'язок індивідів та поколінь. Концепт традиції, власне, й стає необхідним елементом у конструюванні В. Липинським образу неперервності історичного процесу.

У баченні самого В. Липинського традиція, крім автентичної, на рівні його власної ідентифікації може бути також і явищем рефлектованим, а відтак ідеологічним, оскільки вона є засобом використання для потреб сучасності «одідиченого досвіду», «одідичених цінностей». Традиція, як пише він, – це коли

> «…група, що хоче будувати, організувати суспільство, мусить черпати свої сили сама з себе. Тільки її власна внутрішня сила, її удільна вага, рішає про її здатність притягання, про її вплив на ціле суспільство. Для того, крім спільного економічного інтересу, вона мусить ще мати спільну традицію, тоб-то певну суму історичного досвіду, здобутого її попередніми поколіннями в боротьбі за істнування й переданого «з молоком матері», з вихованням поколінням слідуючим. Оця сума певних суспільних

[1] Тому не можна не погодитися з висловом В. Рудка: «В кожнім разі Липинський є наскрізь традиціоналіст, він шукає і находить опертя для своїх теорій в минулому України. Почуття історичного в нього дуже сильне. Ціла система соціально-політичного устрою побудована на вказівках минулого» [189, с. 81].

> вартостей – що в боротьбі за істнування себе оправдали та в досвіді поколінь показали себе для самозбереження тієї групи найкращими – творить те, що ми називаємо культурою. Без культури нема нації, без традиції нема культури. Без обєднуючої спільної традиції і спільної культури не може існувати група людей, біля якої має обєднатись і зорганізуватись нація» [142, с. 70].

Постійне використання елементів досвіду минулих поколінь у сучасності спричинює виникнення ідеї про своєрідну запрограмованість історії нації, по-іншому це можна назвати *долею* нації, якій підкоряється життя окремих індивідів як носіїв національних ідентичностей; вони не можуть відмовитися від виконання певного національного обов'язку. Якщо нація живе у згоді з традицією, вона черпає додаткові сили сама з себе. Тут постає проблема консерватизму та динамізму традиції, тобто *міри незмінності* досвіду минулих поколінь у сучасних ситуаціях. Ще Д. Чижевський свого часу писав про «творче», «динамічне», «рухоме» ставлення В. Липинського до традиції. Завдання традиції є «підготовка нової творчої традиції» [237, с. 228]. Отже, традицію можна вдосконалювати,

> «тоб-то обережно відкидати з неї все, що в життю нації показало себе шкідливим, все, що для національної творчости оказалось нездоровим, і з любовю та пієтизмом розвивати те, що виказало свою творчу силу і життєздатність – ось завдання тих, хто будує, хто творить, хто живе життям нації, хто з життям нації звязує своє власне життя» [142, с. 94].

У сучасності потрібно не буквально відтворити форми політичного життя українського минулого, а їх дух, і при цьому зберегти не конкретні факти-зразки, а самі принципи збереження спадкоємності. Цей «дух», принцип, конкретизується у В. Липинського в державницькій ідеології, яка зіперта на авторитет минулого. Ось як він пише:

> «Їдучи на мотоциклєті з газеткою в кешені, старих дум запорожських творити вже не можна. Але той самий дух громади-нації може творити вже ідеї-думи инші… Нова

> машина вимагає нової нової національної форми – це раз. Чим складніша машина, чим більшої зорганізованости людей вимагає вона для своєї праці, тим дужчий мусить бути об'єднуючий дух людей, що нею володіють, тим вища мусить бути їхня суспільна ідея, їхня суспільна мораль – це два» [142, с. 19].

Наведена цитата є гарною ілюстрацією не тільки до питання про рефлективне ставлення до традиції, але й свідченням того, з яким специфічним сприйняттям традиції «працюють» ідеологи для організації масової думки в потрібному напрямку.

Отже, мова йде про постійне використання таких елементів досвіду минулого, які в даний момент дають найбільший ефект, виходячи з нагальних потреб сьогодення. Тобто минуле в сучасності не консервується у своїй незмінності, не перетворюється на об'єкт сліпого поклоніння, не стає прикінцевим результатом; воно, навпаки, має функціональну природу. Тому у В. Липинського традиція – це не тільки сукупність цінностей минулого, що функціонують у сучасності, а ще й механізм передачі значущої спадщини і «місце», в якому *зароджується розвиток*; можливість інновації потенційно вже перебуває у складі традиції. В цілому ж, ідеологічний традиціоналізм В. Липинського – це раціональне сприйняття й спроба привнесення у масову свідомість свідомо вибраних елементів традиції.

Таким чином, своєрідність принципу історизму В. Липинського полягає в тому, що він уможливлюється через поєднання з категорією традиції. На перший погляд, подібне поєднання може видатися неприродним, адже з точки зору узвичаєного набору смислів історизм підкреслює плинність та одноразовість фактів і подій минулого, традиція ж виключає поняття розвитку в часі. Але такими смислами ці два поняття можуть наділятися на рівні «ідеального типу», реальне ж функціонування й історизму, і традиціоналізму передбачає, хоча б часткову їх взаємопроникність. Тож потрібно погодитись із твердженням відомого дослідника традицій Єжи Шацького, що

> «традиция не тождественна историческому сознанию, но представляет собой особую его разновидность, связанную с преобразованием неоднозначных фактов прошлого в однозначные ценности настоящего» [244, с. 434].

Консервативний історизм В. Липинського якраз і стверджує, що суспільний рух може відбуватися лише в стані традиції.

Із консервативного бачення історичної дійсності В. Липинським випливає і розуміння специфіки поступу та його ролі в рухові історії. Поступ не є для нього тим оптимістичним віруванням, що поширює позитивні зміни на минуле й бачить продовження процесу вдосконалення в майбутньому. Для пояснення моменту ускладнення суспільних змін без ідеї поступу В. Липинський звичайно обійтися не може, але, знову ж таки, поступ у нього стає можливим лише через зв'язок із категорією консерватизму. Історичний рух спільноти забезпечується безперервною боротьбою двох груп правлячої верстви – тих, що вже прийшли до влади і, таким чином, зреалізували свій стихійний вольовий потяг, та тих, що ще тільки прагнуть влади. Першу групу задовольняє наявний стан речей – це і є консерватори, друга група прагне змін, тому що прагне влади, – це ті, хто уособлює своєю діяльністю поступ. Отже, поступ та консерватизм стають, у розумінні В. Липинського, двома необхідними для гармонійного руху людських спільнот началами. При цьому

> «силу консерваторів творять, більше у них ніж у поступовців розвинені, здержуючі та організуючі прикмети, здобуті в процесі завойовання, зберігання в своїх руках і виконання влади: – прикмети чести, послуху, вірности і відповідальности, сприяючі… скріпленню необхідних для всякої організації єдности, дисципліни і солідарности» [142, с. 397].

Силу ж поступовців «творять більше ніж у консерваторів примітивні, а тому посідаючі більший розгон молодості: імперіалізм та містицизм…» та «…велике чуттєве, стихійне

хотіння поширеня та влади і дуже велика віра в законність та правдивість цього хотіння» [142, с. 398].

Щоб будь-яке явище розвивалось, а не зникало з моменту виникнення та процесу механічного існування, воно спочатку має бути зупинене, затримане, законсервоване, а вже потім окремі його елементи повинні змінитись у напрямку, якому приписується значення розвитку. Це положення й стає у В. Липинського основою його розуміння фактора суспільних змін. Початково поступ є *неоформленою* зміною, поширення якої в такому первісному вигляді може призвести лише до винищення поступовцями самих себе у своїй необмеженій свободі, а тому вона й повинна «огортатися» «задержуючою силою» зупинки, консервуватися. В іншому разі наслідком необмеженого, «нікчемного і розперезаного поступу» може виявитися лише реакція, яка проявляє себе в активізації гіпертрофованих функцій держави.

Якщо ж історичний процес розвивається «природно», то, на думку Липинського, через деякий час поступовці, що прийшли до влади, стають консерваторами, а «проти них з глибин громадянства підіймається знов нова хвиля поступовців» [142, с. 399]. Стара ж правляча верства втрачає владу, тому що «вона втратила, або хотіння влади і віру в законність цього хотіння, або уміння оце хотіння та оцю віру здержувати і організовувати» [142, с. 392]. Однак початково має сформуватися спільне сприйняття «правил гри» як поступовцями, так і консерваторами, так би мовити, єдина програма, спільна основа: здатність бути зацікавленими одне в одному, розуміння того, що зміна не є безмежною, а затримувати потрібно щось конкретне, тобто певний зміст, а не пустоту. Тому консерватори не повинні лякатися поступовців, розуміючи, що лише вони сприяють розквітові нації. Нова поступова еліта може, в принципі, прийти до влади шляхом винищення старої, але «природним» на думку Липинського, буде її інкорпорація, «прийняття в ряди консерватистів» «найкращих та найсильніщих поступовців», які, у свою чергу, відновлюють своїм містицизмом та імперіалізмом ослаблену енергетику старої еліти. Результуючою такої

гармонійної взаємодії еліт стає спокійний еволюційний рух усієї національної спільноти в часі.

Як бачимо, категорія поступу не наділяється у В. Липинського однозначно позитивними характеристиками й моральним змістом. Поступ, не оформлений консервативним стримуванням, легко переходить у свою протилежність – революцію. Революційні зміни є *«звироднілим поступом»* хоча б тому, що в циркуляції еліт стався збій і сили поступу більше не стримуються консервативною організацією. Саме тоді відбувається найстрашніше, суспільна ієрархія перевертається і

> «…до влади, стратившої силу і авторитет, дориваються не вишколені і не вимуштрувані консерватистами в рамах організованої законної боротьби, найсильніщі і найкращі поступовці, а ріжне неперебродивше революцийне шумовиння, яке ніякими засобами не бридиться, щоб оцю без авторитетну і осмішену владу захопити» [142, с. 399].

Тільки завдяки тому, що є передача традицій, є й поступ, а відтак – еволюційний розвиток. Справді, якби кандидати на нову еліту, «піднявши своїм зусиллям пасивний народ проти провідників старих», поголовно знищували їх та створений ними ступінь духовної й матеріальної культури, то потім, захопивши владу, вони б за часи свого правління змогли хіба що досягти лише культурного рівня розвитку своїх попередників, «доходячи до того самого місця розвитку». А потім народ – знову під проводом нових кандидатів на владу – винищив би еліту, то

> «…розуміється ніякого поступу при оттакім «природнім розвитку» не було б. Не було б тому, – робить висновок Липинський, – що поступу не можна помислити без досконалення і розвитку вже існуючого, яке, щоб мати досконалитись і розвиватись, мусить бути задержуване, мусить бути консервоване» [142, с. 393].

Поступ, у цілому, В. Липинський розуміє як сукупність змін, що рухаються у часі швидше по горизонталі, а не прямують угору по еволюційній висхідній лінії. У нього немає такого бачення поступу, коли кожний наступний етап у розвитку суспільства сприймається як досконаліший, а отже, значить

вищий за попередній, і вибудовується ідея «драбини прогресу» для розуміння його специфіки, що було таким характерним для позитивістськи налаштованих філософів історії XIX століття. До того ж, як уже наголошувалося, поступ уможливлюється тільки поряд із моментом стримування, він не є єдиним законом чи способом руху спільноти в часі, це лише одна зі сторін складнішого механізму руху, яка не може існувати без моменту його консервації. Консервація – це і є та форма, без якої поступ як дія чистого вольового начала здатна призвести лише до руйнування «суспільного організму».

Зміни в житті суспільства не визнаються лиш у тому разі, коли їх справді немає або коли вони настільки мікроскопічні, що їх важко взагалі помітити. Однак подібне якщо і можливе, то лише у первісному суспільстві. У модерних спільнотах бажання не помічати постійної змінюваності всіх аспектів суспільного життя приводить до неадекватного сприйняття дійсності загалом. Тож навіть консерватори-традиціоналісти не можуть не звертати уваги на цей факт, а отже, відійшовши від догматичної позиції, захищають таку модель суспільних перетворень, коли вони інтерпретуються як поступові, спокійні, нерізкі й, урешті, не надмірні на певному часовому проміжку; саме тоді рух нації в історії *розгортається єдино можливим легітимним способом*. І консервативне бачення *впорядкованості,* з точки зору того ж таки К. Маннгайма, передбачає постійне косметичне доповнення вже існуючого, без різкої зміни його суті. Поступовий еволюційний рух – це рух із зупинками, коли у межах конкретних ситуацій в конкретному контексті *окремі* соціальні фактори, що скомпрометували себе, замінюються іншими *окремими*, але, зрозуміло, поліпшеними факторами [150, с. 601][1]. Тому й

[1] Консервативна конкретність передбачає не розгляд історії нації *взагалі*, а розуміє її як рух у часі завдяки механізму традиціювання одиничних неповторних подій, сукупність яких не дозволяє порівнювати історію однієї нації з історіями інших. На конкретне сприйняття В. Липинським історичного процесу вказав ще Д. Чижевський, навівши як ілюстрацію цієї конкретності таку цитату з його «Листів…»: «кожна нація має лише таку традицію, яку вона сама собі в своїй історії витворила» [237, с. 235].

традиціоналізм як серцевина консервативного світогляду визнає не будь-які зміни, а лише такий їх різновид, який або повністю перериває певну традицію, або зводить їх наявність у сучасності до мінімуму[1].

Прекрасно *розуміючи*, що «кожна нація може мати тільки таку форму національно-державного ладу, який з цієї традиції виростає і на який цієї традиції вистачає», В. Липинський і конструює ідею Гетьманату як найбільш адекватної форми державного устрою для української сучасності.

> «Українська національна традиція зв'язана нерозривно з поняттям Українського Гетьманства. З упадком Гетьманства падала й Україна. Хто хоче воскресити, відродити Україну, той мусить реставрувати Гетьманство» [142, с. 93], –

пише він. Гетьманат як політичний режим повинен бути відновлений тому, що він отримав санкцію істинності від минулого. В. Липинський не хоче сам собі зізнатися, що ідея Гетьманату – це не більше ніж історична ремінісценція, пробуджена в ньому історіографією; він хоче *вірити*, що сліди цього уявлення збереглись і в теперішньому часі, вони є спадщиною і певних соціальних груп.

Об'єктивно В. Липинський сповідує не ідею *збереження вже існуючого* у змінених умовах, що є характерним для консервативного світогляду, а ідею *повернення* колись існуючого в сьогодення, де воно відсутнє зараз і навіть протистоїть елементам теперішнього. У цьому разі мова може йти лише про *революційні* способи впровадження нової форми правління в сучасність. Одна справа – консервація, а інша – реставрація. Тому

[1] Дуже вдало про специфіку консервативного світовідчуття висловився знаний англійський історик політичної думки і за своїми світоглядними вподобаннями сам «консервативний романтик» (Е. Гелнер) Майкл Оукшот (1901 – 1990), написавши у 1956 році: «Отож бути консерватором означає віддавати перевагу знайомому перед незнайомим, випробуваному перед невипробуваним, фактові перед загадкою, дійсному перед можливим, обмеженому перед безмежним, близькому перед далеким, достатньому перед надмірним, зручному перед досконалим, теперішнім веселощам перед утопічним блаженством» [170, с. 44].

В. Липинського з його спробами реалізації ідеї Гетьманату можна чіткіше охарактеризувати як революційного консерватора.

Заглибленість В. Липинського у «правду Землі», правду патріархальних переживань змушує потрактувати й відновлення Гетьманату в ХХ столітті також в органічних категоріях:

> «…не може бути хліборобського господарства без голови – господаря, – пише він, – не може бути без Господаря й Держава. Й тому ми – Української, а не чужої держави бажаючи – хочемо свого Господаря Землі Нашої мати. Тому ми «гетьманці», тому ми оце будуче Гетьманство-Господарство у формі наслідственної монархії собі уявляємо» [142, с. 42].

Ось іще один приклад використання В. Липинським подібної органічної риторики: гетьманство для нього – це «матка українського рою, без якої цей рій не летітиме туди, куди сам хоче» [142, с. XXVII]. Правлячий гетьманський рід тут необхідно розуміти не лише як демографічну категорію, а й – що ще важливіше – як соціальну одиницю, що кровно поєднана із землею, з володінням певним майном, із садибою. Тоді територія країни – це «садиба» гетьманського роду. І Гетьман – це не лише символ державної єдності, а ще й той, хто особисто і глибинно ототожнений саме з цією землею-Україною.

Субстанція родового Гетьманату для В. Липинського втілилась у прямому нащадкові останнього виборного гетьмана Лівобережної України Івана Скоропадського – царському генералові Павлові Скоропадському (1873 – 1945). Він повинен стати на чолі органічної ієрархії соціального світу й господарем і водночас «Символом України»[1]. Таким чином, П. Скоропадський

---

[1] Погляди В. Липинського на необхідність персоніфікації вродженого ірраціонального почуття нації мають прямі аналогії з апологією монархізму в одного із засновників руху німецьких романтиків Новаліса (Фридриха фон Гарденберга) (1772 – 1801). Ось як бачить останній містичний зв'язок між нацією та королівською сім'єю: «Истинная королевская пара для целостного человека есть то же самое, что конституция для его голого рассудка. Конституция интересна для нас лишь так же, как интересна буква… Что есть закон, если он не является выразителем любимой, вызывающей поклонение личности? Разве мистический суверен, то есть макроантропос (тобто держава

стає живим втіленням (носієм) архетипу Гетьмана, першообраз поведінки якого уособлює українську форму влади. На думку В. Липинського, без персоніфікації такої форми політичної влади обійтися неможливо. Справа в тому, що сама

> «…народня маса весь час намагається персоніфікувати свої національні змагання, усе зв'язуючи їх з іменем то одного то другого популярного діяча». Такий потяг маси до персоніфікації можна пояснити тим, що «нація наша намагається знайти для виявленя нашої стихийної містичної національної душі таку реальну зовнішню форму національного існування, яка степені розвитку тієї нашої національної душі відповідає» [142, с. 88].

Відтак політикам нічого не залишається, як прийняти ці реалії і зрозуміти,

> «…що без персоніфікації несвідомої, стихійної національної ідеї мас, ці маси не можуть національно усвідомитись, то єдиним засобом для персоніфікації української національної і державної ідеї єсть реставрація старинного, традиційного національного українського Гетьманства» [142, с. 93].

Таким чином, підсумовуючи, вкажемо, що історіософські ідеї В. Липинського мають чіткі аналогії з «ідеальним типом» консерватизму, вибудуваного в дослідженнях К. Маннгайма. Назвемо ще раз такі їх риси, як ірраціоналізм у сприйнятті механізмів функціонування нації (поняття «містицизм», «магія», «віра», «стихійне хотіння»); органічність, «живий» зв'язок землі й станової структури суспільства, землі та нації; ідея Гетьманату як органічного володіння землею-Україною; ідея суспільної ієрархії; консервативний історизм; поступові еволюційні зміни, а не революційні розриви; розуміння поступу лише у єдності з моментом консервативного стримування; свідоме культивування традиції; конкретність мислення. Ці моменти добре ілюструють положення про своєрідність української національної форми

зрозуміла в якості організму. – В. А.), как всякая идея, не нуждается в некоем символе, какой символ может быть достойнее и приличнее, чем милый и прекрасный человек?» (цит. за: [132, с. 149 – 150]).

консервативної історіософії, зреалізованої у творчості В. Липинського.

3.3. Історія та екзистенція (М. Шлемкевич)

Микола Шлемкевич (Іванейко) (1894 – 1966), відомий український мислитель середини XX століття, у своїй книзі «Загублена українська людина» (1954 р.) намагається подати опис основних типів переживання дійсності українською людиною новітньої доби й особливо зразків екзистенціального існування[1] українців після Другої світової війни – і тих, що пішли в еміграцію, і тих, хто залишився під «Совєтами». Конкретніше, він пише про феномен масових «душевних зламів» у носіїв української ідентичності, переживання стану «межових ситуацій», якщо послуговуватися словником класика екзистенціалізму Карла Ясперса (1883 – 1969). У самого К. Ясперса аналогіями «межових ситуацій» особистого життя людини в історії є перехідні періоди. Перехідний період в історії як період радикальних зрушень в існуванні певних спільнот примушує людську свідомість загострено сприймати час та історичні події. Найбільша ясність свідомості, коли людина найповніше відчуває світ та себе в ньому приводить її до стану особливої відкритості міжлюдським ситуаціям з їх базовою екзистенціальною невизначеністю й тривогою. Саме у найвищих точках прозріння людині відкривається найглибша єдність смислу історії та її сутність. Історія, яка не має смислу, не має і єдності, й історія, яка не має мети також не має смислу, бо мета є реалізацією цього смислу. Тому великі історичні події завжди звершувалися в точках перехідних періодів, – стверджує К. Ясперс.[2]

---

[1] Термін «екзистенціальне існування» взятий у німецького філософа О.Ф. Болльнова (1903–1991).

[2] Детальніше див.: [268, с. 197 – 199].

Те, що К. Ясперс називає моментом межовості в перехідних ситуаціях, М. Шлемкевич фіксує в таких словах:

> «Це ще не кінець горя розщепленої української людини. Аж тут починається її *розгубленість*. Великі трагедії, тяжкі переживання нації часто є струсом духа, після якого приходять глибокі відкриття» [251, с. 32].

Образно висловлюючись, для України вся перша половина XX століття є своєрідною перманентною точкою переходу, суцільним перехідним періодом. Революційні події 1905 – 1907 років, Перша світова війна, буржуазна революція 1917 року, державницькі змагання 1917 – 1921 років, установлення більшовицького режиму, НЕП, насильницька колективізація й індустріалізація, голодомор 1932 – 1933 років, страшні репресії 30-х рр., Друга світова війна, возз'єднання Західної України з Великою Україною, спроби утворення української державності в 1939 році на Закарпатті (Карпатська Україна) та Акт про відновлення державності від 30 червня 1941 року, – всі ці доленосні події постійно й корінним чином змінювали світосприйняття тих конкретних людей, що ідентифікували себе з українською нацією, тобто на рівні їхнього особистого життя вони ставали межовими ситуаціями. Такі соціальні, економічні, політичні, культурні кризи породжують і відповідний їм кризовий стан свідомості, що тяжіє до ірраціональних способів світосприйняття.

За екзистенціалізмом, людина усвідомлює сенс життя на межі його втрати. Скільки українців у цей час змушені були зазирнути у вічі смерті? Мова йде про мільйони. Не дивно, що виразні екзистенціальні мотиви в осмисленні історичної проблематики, крім М. Шлемкевича, ми спостерігаємо й у В. Петрова, Ю. Вассияна, О. Кульчицького[1]. Їхні тексти не ототожнюються самими авторами з основними школами екзистенціалізму, що панували тоді в європейській філософії.

---

[1] Про екзистенціалізм в українській художній літературі цього періоду див., наприклад: [247], [152].

Однак вони наповнені внутрішніми екзистенціальними смислами, які легко можуть бути оприявлені у разі застосування інтерпретаційних процедур.

Екзистенціалісти на відміну від позитивістів чи марксистів підкреслюють не закономірність, причинність чи необхідність в історії, а її свободу та проблематичність. Проблематичність історії – це проблематичність самої людської екзистенції. І мета екзистенціальним чином зрозумілої історії полягає у відкритті такого минулого, що допомагає розкрити й підтвердити істину неповторної екзистенції в теперішньому часі.

Непевність екзистенції вкорінена в умові історії – мінливому часі. Початкова свобода екзистенції, що існує в часі, породжує такі стратегії проживання в ньому, що можуть бути названі розмаїттям можливостей. Екзистенція існує в умовах, коли завжди є можливість зберегти себе або загинути, оновитися або розпастися. Всі аспекти зміни в часі – це реалізація певної можливості. Причому можливість завжди є відкритістю в майбутнє. У свою чергу, реалізація можливості в майбутньому можлива завдяки відкритості цієї можливості в минулому. Майбутнє завжди проблематично прикріплене до минулого в точці тепер. Теперішнє можливості – це перспектива на майбутнє, яка вкорінена в минулому. Тобто можливість як проект майбутнього містить у собі певний образ минулого. Як писав із цього приводу відомий правий інтелектуал Юліан Вассиян (1894 – 1953):

> «Ми ж маємо перед собою власну майбутність і тому минуле досліджуємо не з уваги на нього самого, але головно з уваги на спосіб вияву своєї волі в будові дальших ланок історії» [35, с. 102].

Людська екзистенція виявляє в особистому індивідуальному минулому і тих моментах колективного минулого, що ідентифіковані індивідом як власні, справжні аспекти істини й використовує їх як норми для обмеження та вибору можливостей у майбутньому. У разі якщо людина перебуває в стані екзистенції, то й історичні події показують себе

у вигляді можливості збереження та збагачення екзистенції, а не як просте механічне їх чергування одна за одною.

М. Шлемкевич пише про всеобіймаючу кризу української людини, що в карколомних подіях ХХ століття загубила чіткі світоглядні, моральні й естетичні орієнтири свого існування. Мистецька творчість замість того, щоб бути в безпосередній близькості до життя, до відображення його почуттєвої правди, ставала прозовою чи віршованою ілюстрацією більшовицької та націоналістичної ідеології. Такий «спутаний Ерос» на службі в ідеологій і є знаком загубленості української людини у глибинах власної душі. Взагалі мистецтво, завдання якого через актуалізацію почуттєвого начала показувати прояви та мету людського життя, поводить себе так, нібито воно є світоглядом, тому що повчає й веде людину до якихось великих цілей. Світогляд же «замість роз'яснювати дороги життя» і давати людині чіткі моральні норми й ідеали намагається «зворушувати» людину, ніби він і є мистецтво.

Етос, життєвий порядок української людини, теж перебуває у кризовій ситуації, оскільки відсутня гармонійна суспільна ієрархія, яка притаманна спільноті за стабільного стану. Гармонійна ієрархія передбачає широку основу масової, «порядної людини», над якою вивищується політична, мистецька й духовна еліта. На думку М. Шлемкевича, якраз на масі «порядних людей» (філістерів) тримаються суспільства. Саме спосіб життя «порядної людини», її моральні цінності стримують людей елітарного типу в їхньому бажанні вийти за межі ідеї суспільного обов'язку чи обов'язку перед законами родинного життя. І лише у сфері громадсько-політичного та духовно-творчого життя «порядна людина» дозволяє людині елітарного типу бути собою, тобто звільнити себе від законів життя філістера. Адже, врешті-решт, автентичність еліти працює тут на розвиток всієї цілісності, якою є історична спільнота. З іншого боку, наявність еліти («проводу») не дозволяє перетворитися «порядній людині» в одноплощинний натовп, юрбу («масу порядних людей перетворює в суспільство людина вищого

порядку, втілення вищого морального ідеалу» [251, с. 70]). Натомість українці у своїй новітній історії або мають зрізану суспільну піраміду без еліти, або ж через велику кількість претендентів на елітарність насправді творять псевдоеліти, що добре засвідчили, приміром, події в таборах для переміщених осіб (DP) після Другої світової війни. Перебуваючи вже в еміграції, наприклад, у США, українська людина сліпо пристосовується до матеріальних цінностей американської «порядної людини», знову ж таки за умов відсутності власної еліти. Так само, як і у випадку з мистецтвом, первинний порядок порушений, бо зрушена рівновага і в суспільній ієрархії, і в ієрархії моральних цінностей та ідеалів, що відображають суспільну.

Та найчіткіше екзистенціальну історичність відображає у М. Шлемкевича «заблуканість» української людини у світоглядних засадах свого існування. Насамперед він констатує наявність стану відчуженості між людьми (навіть близькими) у тоталітарних суспільствах, де панують «великі» ідеології (націонал-соціалізм і більшовизм), що перетворює їх у натовп, а не «органічну» спільноту. Саме за таких режимів «…людина-ближній стає тільки одним примірником у череді, в людській юрбі; вона стає одним екземпляром у масі тих, що їх «дуже забагато» (Ніцше)» [251, с. 58]. Далі він пише про принципову самотність української людини в західному (американському) «суспільстві споживання» 50-х років XX століття: і «яка ж страшна та самотність душ серед крикливої порожнечі!» [251, с. 144] – вихоплюється у нього. М. Шлемкевич подає цілий спектр описів несправжніх форм існування масової людини. Душі людини, що потрапила в американське матеріально благополучне суспільство, притаманне універсальне відчуття – це «тупий погляд нудьги» [251, с. 141]. Автомобільна «безцільність погоні» на «гайвеях» стає символом марнотної гонитви за щастям, метою життя стає «зробити найбільше гамору», і як висновок – мета життя такої людини – це «вічна гонитва» без мети [251, с. 143]. Подружнє щастя – це теж не більше, ніж «холодна війна», чергове перемир'я [251, с. 247]. На рівні «культури споживання»

немає й того великого почуття, ім'я якому кохання. Все перетворюється «на статистику й техніку кохання». І як підсумок: «немає людини. Є «ми-ми»: на залі, і на сцені! Її величество: маса!» [251, с. 142]. Безоглядно віддаючись масовим способам існування, ми й чавимо ту справжню людину, що, можливо, ще живе в нас [251, с. 144]. Екзистенціальне ж існування якраз і протистоїть несправжнім масовим формам існування, існування людини як «усередненої посередності» («das Man» в інтерпретації М. Гайдеггера).

Колись Ф. Ніцше пророкував смерть Бога й народження надлюдини, О. Шпенглер говорив про смерть духу (культури) й тріумф техніки (цивілізації), тепер же М. Шлемкевич песимістично стверджує, що «на наших очах помирає людина!». І закликає: «О, приятелі: – рятуймо ж людину серед нас, рятуймо людину в нас!» [251, с. 152].

Й український мислитель, продовжуючи осмислювати типові життєві ситуації українців, цілком в екзистенціальному дусі ще й ще раз говорячи «про покинутість людини, про тривогу як її основне почування, про тривогу як про праматерію душі» [251, с. 39] ставить остаточний діагноз модерній людині та й усій епосі, яка породила ці проблеми. Ще предтеча екзистенціалізму Сьорен К'єркегор (1813 – 1855) писав, що здатність бути самим собою залежить від вміння зустрітися зі своєю екзистенціальною тривогою й рухатися вперед, не зважаючи на неї. Тривога у такому розумінні не має якоїсь предметної спрямованості. Життя в непевному світі породжує й розмиту, невизначену та постійну екзистенціальну тривогу, глибинна причина якої – можливість опинитися на межі небуття. Та саме стан тривоги створює можливість виведення індивіда за межі свого несправжнього існування, тому що змушує шукати чітку спрямованість у майбутнє; майбутнє це часто також невизначене, однак є хоча б надія, що саме там людина може позбавитися цього всеосяжного почуття. Тому стан тривоги найчастіше є конструктивним, для людського існування він означає, що людина здатна прямувати у своє майбутнє, сподіваючись, що в ньому її ще щось чекає. Які ж

можливі варіанти виходу з екзистенціальної кризи пропонує М. Шлемкевич українській людині, як можна вирватись зі стану буденної несправжньості із його постійним відчуттям душевної спустошеності, суцільної нудьги, а в його абсолютній формі – із переживанням відсутності сенсу власного існування?

М. Шлемкевич твердить, що, незважаючи на екзистенціальну несправжність американського суспільства (та, напевно, як і будь-якого іншого), українці не можуть не пристосовуватися до умов його існування, інакше їх розчавить ця нова для них реальність [251, с. 141]. Але, пристосовуючись, одягаючи потрібні «життєві маски», все ж таки не потрібно забувати й про «свій український світ». Якраз цей «український світ» у нього й створює можливість прориву до автентичного буття, до своєї екзистенції.

На початку своєї книги М. Шлемкевич виводить чотири історичні типи світоглядів, у яких, на його думку, уособлюється модерне українство, «український світ». Перший тип він називає, за М. Гоголем, «старосвітськими поміщиками» [251, с. 17]. Цей тип знаходить себе в щасті біологічного животіння й «тупіння в достатку», яке мабуть найповніше знаходить своє вираження в запитанні чоловіка-поміщика до дружини: «А що ми покушали б, матушка?». Власне, так, вважає М. Шлемкевич, на початку ХІХ століття закінчує своє існування на тихих хуторах, «осторонь великих доріг історії», перетворившись у глибоко провінційного поміщика колишня могутня провідна козацька верства, що будувала українську державу часів Богдана Хмельницького[1].

---

[1] Для порівняння, у поета й публіциста Євгена Маланюка (1897–1968), вплив ідей якого відчувається й у М. Шлемкевича, про цей занепад аристократичного духу читаємо: «Зіпхнуті до стану напівтваринного, занурені в тупім безладді, вже поза межами історії, десь поміж кухнею й спальнею – дотлівають останні рештки козацької й гетьманської еліти. На могутнім тлі буйного соняшного краєвиду, серед руїн бурхливої минувшини, западають в смертельний сон хутори й маєтки здеморалізованої петербурзьким урядом колишньої української аристократії – нині – «дворянства всеросійського». Нерухома, майже цвинтарна тиша залягає над Україною. Час від часу тишу ту порушують хіба лише звуки бальової музики, та ще п’яний гомін бенькетників, що їх духове життя звузилося до їдження та пиття («мочеморди»). Щоправда, на

Другий тип М. Шлемкевич називає «сковородянською людиною» [251, с. 20]. Як і тип «старосвітського поміщика», «сковородянська людина» також означає кінець великої епохи. Але на відміну від першого типу вона, не бажаючи пристосовуватися до нової російської імперської дійсності, вбачає своє щастя в особистому духовному самовдосконаленні. Така людина настільки віддалилася від реалій соціального життя, що цей суспільний світ насправді навіть і не помічає носіїв способу життя Григорія Сковороди.

Третій тип має назву «гоголівська людина» [251, с. 19]. Початково – це ті потомки козацької еліти, що захотіли й надалі брати активну участь у політичному житті тепер уже нової для них держави – Російської імперії. Проте на цих шляхах їх чекало розщеплення національної й політичної самосвідомості. В нових реаліях вони, залишаючись етнічними українцями, політично ідентифікували себе з Росією.

Однак найбільші перспективи для відтворення й функціонування в сучасності має четвертий тип, що носить назву «шевченківська людина» [251, с. 21]. Схиляння перед розумом та його найвищим втіленням – наукою, а також перед таким моральним ідеалом, як вільний дух, є для М. Шлемкевича найголовнішими рисами шевченківської людини. Саме цей тип світогляду найповніше був притаманний тим українцям, що будували нові форми української державності в 1917 – 1920-х роках, люди цього світогляду створили державу «вільного духу» – Українську Народну Республіку.

М. Шлемкевич далі твердить про постійну наявність рис світогляду цих чотирьох типів українців у модерній історії, включаючи й сучасну совєтську та американську дійсність. Уся справа в тому, які світоглядні цінності минулого із цього

тих бенькетах п'яне натхнення й п'яна відвага підносять часом чарку «за Українську Республіку» (на бенькеті в маєтку Закревських р. 1848), але ті пияцькі вигуки ще яскравіш підкреслюють могильну тишу погасаючої, вже от-от умерлої історії…» [*Маланюк Є.* Гоголь – Ґоґоль // *Є. Маланюк.* Книга спостережень. Проза. – Торонто, 1962. – С. 196 – 197].

розмаїття можуть слугувати для збереження та розвитку «українського світу». І мета культивування в сучасності ідеалу «шевченківської людини» полягає в тому, щоб вийти зі стану «тупого самовдоволення» масової людини й через інтенсивну роботу власної душі створити спільноту вільних духом людей. М. Шлемкевич вірить, що власна вільна держава, якщо вона й можлива, постане лише як політична форма вільних духом людей, як реалізація ідеалу шевченківської людини.

Екзистенціальне засвоєння історичної спадщини означає переведення зовнішньої історії у внутрішню, тобто перетворення певних історичних фактів чи цінностей у складові особистого життя індивіда через «вижимку» із них певного духовного смислу та сприйняття його як «прозріння» під час екзистенціальних актів, а потім і «введення» до складу власної ідентичності. Завдяки таким «ідентифікаційним процедурам» людина «втягується» в загальний потік історії. Кожне покоління проходить через набуття своєї історичної ідентичності, й розпочинається воно з точки виникнення, тобто кожен особисто повинен прийти до своєї «втягнутості» в історію. Та історична спадщина, що на рівні суспільства розглядається багаторазовим засвоєнням одних і тих самих фактів та цінностей окремими індивідами, на рівні душі окремої людини стає її особистим набутком. І будь-яке повторне засвоєння історичного досвіду для окремої людини є не поверненням до того, що вже було, а завжди черговим *першим* пробудженням на шляху до стану екзистенціального існування. На рівні людської душі таке минуле кожного разу здійснюється наново, і саме через таке екзистенціальне вперше/повторення особистість творить свою неповторність.

Покоління українців середини XX століття, на думку М. Шлемкевича, повинне пройти свій шлях до виходу зі всеохоплюючої кризи українства через неповторно-свої екзистенціальні пробудження.

Постає питання, наскільки доречно використовувати поняття екзистенції для опису колективних феноменів, адже мова у М. Шлемкевича йде про «українську людину», а не про певну,

не закорінену в національне особистість, що гостро переживає свою одинокість перед соціальним світом. Справа в тому, що існує стійка традиція, коли починаючи з С. К'єркегора, концепт екзистенції стосується якраз конкретного існування одинокої людини. Цей данський мислитель вводить поняття екзистенції для того, щоб протиставити свою філософію такому «абстрактному» й «системному» мислителю, як Г.В.Ф. Гегель. Адже, на його думку, людське буття інтелектуально, тобто опосередковано, осягнути неможливо, воно розкривається людині безпосередньо, в актах екзистенції, або ще: реалізація стану існування виключає мислення («…существует вещь, которая не дает себя мыслить, и это – существование» [109, с. 141]). Тому в такому розумінні екзистенцію не можна редукувати ні до мислення, ні до якихось колективних сутностей; людина на рівні свого неповторного існування – істота принципово не редукована, й із цієї точки зору безглуздо звучатимуть, наприклад, такі словосполучення, як «європейська екзистенція», «національна екзистенція» чи будь-яке інше приписування екзистенції колективним феноменам[1].

Ми виходимо з того, що поняття національної (української) екзистенції можна застосувати, відштовхуючись від певного змісту свідомості суб'єкта, тобто від його ідентичності, яка містить у собі й момент ототожнення з колективним (національним). Екзистенції нації насправді немає, але є

[1] Хоча з таким розумінням екзистенції й почала пізніше ототожнюватися вся філософія екзистенціалізму XX століття, все ж таки, зважаючи на різноплановість цього філософського руху, можна помітити й наявність протилежних значень, що надаються цьому поняттю. Так, наприклад, уже у М. Гайдеггера після 1933 року трапляються випадки приписування стану екзистенції колективним сутностям, насамперед «народу». У своєму курсі лекцій 1935 – 1936 рр. «Вступ до метафізики» він говорить про «…историческую сиюбытность [Dasein] просвещенного народа…» [227, с. 125], під яким потрібно розуміти німецький. «Дазайн» якраз тут і відповідає поняттю екзистенції, взятої як «справжнє існування». А раніше, у лекційному курсі зимового семестру 1934 – 1935 років «Гімни Гельдерліна «Німеччина» і «Рейн», він говорить про «историческое здесь-бытие [Dasein] народов…».

екзистенція особистості, що ототожнила себе з нацією. І якщо трагічність особистого існування індивіда й помічається, то, як у того ж М. Шлемкевича, виникає цей стан не від розірваності із соціумом (людина закинута в соціум, який вона не обирала), а від ототожнення себе з таким колективом, як нація, яка в даній історичній ситуації є упослідженою, відтак і носії її ідентичності переживають цей стан у вигляді почуттів особистої національної меншовартості або одинокості саме через свою національну приналежність. Моменти національної історії, які людина переживає знову й знову, мають для неї «доленосний характер», вони стають змістом екзистенціального існування, повернення до тієї автентичної «домівки», без якої в умовах відчуженого навколишнього середовища вижити неможливо. Зберегти елементи цієї історичної колективності на рівні індивідуальної ідентичності – ось порятунок для людини, вирваної зі звичного національного середовища й поміщеної в емігрантське середовище чи відчужені «совєтські» реалії.

За такого тлумачення екзистенції ми залишаємося знаходитись у межах неповторної людської одиничності (самості). При цьому факти національної історії «працюють» на прихід окремої людини до самої себе, тобто до свого автентичного існування. Саме в такому розумінні можна говорити й про українську екзистенцію.

Отже, кожен неповторно, самобутньо переживає свою осібність, але за допомоги однакових моментів української історії. Увага акцентується не на типових, повторюваних фактах чи цінностях, а на інтенсивності сприйняття та засвоєння історичного матеріалу (через межові ситуації або навіть кризові стрибки). Причому «межову ситуацію» потрібно мабуть розуміти не обов'язково в її крайніх виявах (втрата близьких чи страх смерті), а й у послабленіших варіантах, як, наприклад, в інтерпретації німецького філософа Отто Фрідріха фон Больнова (1903 – 1991): якоїсь фатальної «зустрічі», несподіваного «пробудження», раптової «кризи» чи свідомої «включеності» в конфліктну ситуацію, що приводять до відкриття в собі цього стану автентичного існування [26, с. 216]. Чи обов'язково

повинно таке ототожнення з типовими фактами української історії викликати почуття єдності з іншими, подібним чином ідентифікованими українцями, тобто винесення назовні своєї національної ідентичності, – це ще питання. Але на рівні внутрішньому, через «приголомшливі» переживання фактів національної історії людина ніби торкається останнього осердя свого власного життя й відкриває в ньому оті моменти справжності й автентичності.

За такого сприйняття немає бачення минулого як відчуженого об'єкта, навпаки, сприйняття й розмірковування над минулим відбувається ніби зсередини, а не ззовні переживань індивіда. І такі переживання, повторимо ще раз, стосуються чогось основного в особистому житті людини, тобто її особистого буття у зв'язку з буттям у цілому. В союзі зі своїм минулим «Я» опиняється якраз у сфері автентичного буття. Гостра потреба в моменті справжності виводить людину за межі конкретного й детермінованого і вводить її у вимір абсолютного й необумовленого. Перебуваючи у стані екзистенціального існування, людина відкриває в собі історію з її абсолютними характеристиками й завдяки цьому розуміє, що вона стає дійсно людиною.

Звернемо увагу ще на один момент. Застосування екзистенціальних варіантів повторення історії у М. Шлемкевича фіксує не глибоку відчуженість особистості від суспільства та історії, не її глибоку одинокість перед світом, а , швидше, – подолання такої одинокості й прихід до нової колективної солідарності, ім'я якій «єдність в національному». Отже, мова йде про подолання завдяки екзистенціальним практикам одинокого існування особистості, що в пошуках своєї автентичності воліє не помічати свого місцезнаходження у відчуженому американському чи українському «совєтському» социумі. Для розуміння такої первинної єдності «Я» з іншими людьми і, ширше, з надособистісними імперативами людського існування більше, мабуть, підходить формула Х. Ортеги-і-Гасета:

«Я є Я та мої обставини», аніж, приміром, Ж.-П. Сартра: «Пекло – це інші».

У випадку з ідеями М. Шлемкевича це означає, що потрібно брати цінності «шевченківської людини» й спочатку відкривати їх у собі як момент найвищої істини буття внаслідок екзистенціальних прозрінь, а потім постійно культивувати їх на рівні своєї власної ідентичності – це і є реалізація екзистенціальної історичності на практиці. Однак простим повторенням рис «шевченківської людини» на рівні особистісної ідентичності, але вже у принципово нових, сучасних ситуаціях середини XX століття, «вийти з безнадійного бігу старими шляхами, старими думками» [251, с. 40] неможливо. Повернення й культивування в собі принципів «шевченківської людини» можливі, коли вони слугуватимуть не для консервації в істинах минулого, а для переосмислення власних можливостей і проектування їх у майбутнє вже в новому ключі («Тільки йдучи вперед, перетоплюючи досвід і осяги минулого в нові кришталеві мислі, образу, життєвої постави, – отворимо двері достойної будучини» [251, с. 155]). Це і буде відповіддю «української людини» неавтентичному масовому існуванню людини епохи споживання. Так історія минулого через людську екзистенцію перетворюється в історію майбутнього.

Отже, тому вона й «українська людина», що за допомоги фактів української історії приходить до себе, долаючи межі несправжності свого індивідуального існування, і зовсім не тому, що вона *невиокремлено* знаходиться в межах спільноти українців. Ще раз підкреслимо, що екзистенціальність ситуації полягає в акцентуванні уваги на моменті приходу одинокої людини до самої себе завдяки відкриттям можливостей національної історії та нерефлектованості того стану, що водночас історія своїми ідентифікаційними можливостями і включає людину до спільноти українців. Таке тлумачення екзистенціальних прозрінь дозволяє зберегти описаній М. Шлемкевичем людині свою самість в умовах колективності й уникнути крайнощів протиставлення людської одиниці й спільноти. І таким чином,

робимо ще один висновок, лише через збереження своєї самості ми можемо належати до певного колективу (нації).

Хоча, звичайно, можливі й інші підходи до вибудовування моделі екзистенціального історизму. Так, у цей же приблизно час (1949 р.) відомий румунський філософ культури й теоретик традиціоналізму Мірча Еліаде (1907 – 1986) пише у «Міфі про вічне повернення» про втечу модерної людини від «жаху історії» у сакральний світ архетипів та конструювання сучасних міфів як єдину можливість вижити в часі[1]. Історія – це не певна національна історія, це історія як така, й від неї треба рятуватися, якщо хочеш подолати свою екзистенціальну кризу. На противагу саме таким підходам М. Шлемкевич, зберігаючи початкову довіру до світу історичного буття, вбачає можливість порятунку людини, викинутої у відчужений соціальний світ у глибинах власної національної історії, але обов’язково через «внутрішній зворот» душі. І зрозуміло, що питання «втечі від історії» за такого підходу в принципі стояти не може.

Отже, за екзистенціального сприйняття історичності мова йде лише про використання фактів історії для конструювання власної людської ідентичності на основі екзистенціальних прозрінь. Тобто минуле підкоряється ситуації теперішнього, в якому перебуває людина. Представники наукової історіографії могли б закинути, що екзистенціальна історичність є таким собі видом «буденного» розуміння минулого, в якій відсутня критична позиція щодо власних сприйняттів історичних фактів і яка часто має тенденцію до їх міфологізації. Та, як відомо, екзистенціалізм зачіпає зовсім інший ракурс сприйняття минулого. За екзистенціального витлумачення поглядів М. Шлемкевича також цей момент прагматичного використання минулого людиною, що знаходиться в часовому вимірі теперішнього, відіграє роль збереження особистісної автентичності.

---

[1] Детальніше див.: [261, с. 215 – 247].

3.4. Часово-просторові «фігури» української історіософії (Д. Донцов, М. Хвильовий)

У цьому підрозділі будуть розглянуті деякі «фігури» перебігу української історії так, як вони уявлялись українським історіософам XX століття. Спочатку ми через застосування часового критерію виділимо архетиповий варіант української історії, коли вона постає ніби нанизаною на певний позачасовий архетип (наприклад, архетип кастовості у Д. Донцова чи архетип народу у представників народницької історіографії). Далі, застосовуючи просторовий критерій, розглянемо уявлення українських мислителів про цивілізаційне місцезнаходження України. Особливого значення набуває при цьому «фігура» «пожемів'я», коли українська історія убачається такою, що розвивається на межі західної та східної цивілізацій.

3.4.1. Архетипи української історії

У відомих своїх працях *«Де шукати наших історичних традицій»* (1938) та *«Дух нашої давнини»* (1944) Д. Донцов намагався вибудувати за допомогою української історії новий варіант ідеології традиціоналізму, який ґрунтувався б не на безпосередніх цінностях традиційно-аграрного суспільства, а такого, що послуговується ірраціональними зразками європейської філософської думки (йдеться про А. Шопенгауера, «філософію життя», Х. Ортегу-і-Гасета). Крім того, відкриття можливостей концепту міфу під час конструювання політичних ідеологій, започатковане ще Ф. Ніцше та Ж. Сорелем, захопило його також. Присутність міфу в ідеології «чинного» націоналізму полягає насамперед у *неусвідомленому* наслідуванні форм міфічного мислення; тобто, говорячи про цей рівень міфу у Д. Донцова, маємо на увазі передусім певний спосіб організації подій минулого за архаїчними схемами світосприйняття. І хоча «міфізм» у Д. Донцова як схема, форма реально існує в межах ідеологічної свідомості, проте він вказує на об'єктивне існування постійних глибинних міфічних архетипів, без яких світ національного буття був би неможливим.

Д. Донцов суто раціональним чином, доказово сприймає минуле України, холодно-логічно доводячи необхідність «фанатизму», «сліпої віри» у «волінні нації до свого самоствердження», не впадаючи при цьому ні в яку екстатичність. Тобто сприйняття минулого Д. Донцовим є не безпосередньо-міфічним, воно вже опосередковане (опрацьоване) його рефлексією. І тому перетлумачений образ української історії в ідеологічних категоріях призначався для широких мас із розрахунком, мабуть, на те, що на неусвідомленому рівні у сприймаючої сторони вже існує певна «міфічна потреба». Тому, виходячи із відсутності спонтанного сприйняття і переживання української історії, зі свідомого формування образу минулого для досягнення чіткої мети (самостійна Українська держава), цей рівень міфу у Д. Донцова може бути віднесений лише до вторинних міфів, а саме міфології. Міфологія ж, на відміну від автентичного міфу, є зібранням міфів, уже підданих рефлексії, і тому придатна для використання в певних партикулярних інтересах.

Вихідна позиція у сприйнятті Д. Донцовим українського минулого – визнання ієрархічного стану суспільства як єдино можливого для нормального розвитку української нації. На чолі такого ієрархізованого суспільства має стояти каста «луччих людей». Всю історію України він і розглядає крізь призму цієї опозиції «еліта»-«маса». Д. Донцов пояснює своє розуміння вищої касти так:

> «Під кастою розумію тут не щось подібне до замкнених каст Індії, лише щось інше. Під правлячою кастою, під «аристократією» розумію щось подібне до Ордену, окрему положенням у суспільстві й духом верству «луччих людей», як їх звала наша старовина, верству, яка поповнювалася б вихідцями з усіх станів суспільства на підставі суворого добору ліпших, а з другої сторони суворим перецідженням, «чисткою» охороняла б свою духовну й моральну вищість і чистість, свою форму й силу» [82, с. 7].

Тяглість історії й історія тяглості

Виходячи із волюнтаристських засад своєї ідеології, Д. Донцов намагається вольовим чином *організувати* все буття українського світу, включаючи його минуле, і поставити на службу ідеології чинного націоналізму. Спроба підкорення минулого полягає в поширенні жорсткої схеми кастовості на всю історію України.

Міфічність конструювання нового розуміння історії Д. Донцовим виявляється в тому, що фактично для нього історія існує як опис зразків для оволодіння такою неприхильною для української нації тогочасною дійсністю. Найважливішим серед таких зразків (архетипів) є архетип кастовості, який Д. Донцов втілює в певних подіях чи історичних діячах. Кастовість – це сконструйований ним архетип, який для української історії є «наскрізною, інваріантною структурою» (С. Кримський), а тому може бути вживленим і у минуле. Значення архетипового сприйняття минулого добре розкрито Томасом Манном (1875 – 1955), якого схвально цитує угорський філолог-класик Карл Кереньї (1897 – 1973). Він писав:

> «Архаический человек... перед тем, как что либо делать, делает шаг назад подобно тореадору, который ищет равновесие, чтобы вернее нанести смертельный удар. Он ищет пример в прошлом и погружается в него (в прошлое), как в водолазный колокол, чтобы затем нырнуть – защищенным и преображенным – в проблемы настоящего» [108, с. 15].

За цією ж аналогією підходить до історії й Д. Донцов. Саме в архетипі кастовості втілена *національна сутність*, тому він перестає бути прив’язаним до якоїсь певної часової точки і його дія поширюється на всі періоди української історії, визначаючи їх. У самого Д. Донцова така позачасова національна сутність мала назву «дух нашої давнини», про необхідність воскресіння якої він постійно наголошував. Результатом процесу переосмислення українського минулого через «вживлення» в його «тіло» архетипу кастовості стає таке минуле, яке вже може бути засобом реалізації ідеологічних настанов «чинного» націоналізму в сьогоденні.

Архетип кастовості вписується в модель часу, яка близька до моделі архаїчного міфу. Міфічна модель часу передбачає виділення в минулому епохи сакрального Першочасу та відтворення присутності цього Першочасу у сучасності[1]. Такий Першочас є «справжнім», «дійсним» часом, що творить у собі всі ті архетипи, до яких у подальші періоди української історії постійно повертатиметься національна свідомість. Знання первинної історії українського етносу сприймається як повернення до першооснов національного буття, як вихід за межі емпіричного, мирського (погіршеного) варіанту часу. Функція повернення до першооснов є досить дієвим засобом забезпечення підйому «приспаного» національного духу. Повертаючись до «абсолютного начала» Першочасу, яке було вмістилищем усього творчого, нація, омиваючись у «водах вічності», ніби починає творити себе наново, переходить на якісно новий рівень своєї історії. Тому володіння своїм минулим, на думку національних ідеологів, надає сили для впливу на сьогодення. І навпаки, щоб оволодіти сьогоднішньою ситуацією в національній сфері, потрібно знати історію походження нації. Хто володіє знанням національного походження, той (за аналогією до архаїчних міфів) володіє долею нації.

---

[1] Справжній характер міфічного буття виявляється лише тоді, коли воно виступає як буття походження. Відомий німецький філософ-неокантіанець Ернст Кассирер (1874 – 1945) цю особливість міфу змалював так: «Миф не знает другого способа объяснения, чем обращение к далекому прошлому и выведение современного состояния физического и человеческого мира из первобытного положения вещей» [104, с. 579]. Таким чином, минуле у міфі абсолютизується. Це і приводить до зникнення відчуття часової протяжності в певні моменти його сприйняття. У міфі існує культ певних часових відтинків, що виконують функції міфічного Першочасу. З точки зору міфосвідомості реальність є реальністю настільки, наскільки вона позначена. У первинний хаос привноситься якась точка, яка є початком структури. А це вже щось певне, що протистоїть непевному, тобто основний сенс міфу – перетворення хаосу в космос – знаходить відтак своє підтвердження. Одним із таких парадигмальних відтинків часу (точкою порядку) для історичної пам’яті є час творення етносу (нації).

Тяглість історії й історія тяглості

Час Донцового образу українського минулого, принаймні так, як він поданий у «Дусі нашої давнини», ділиться досить виразно на три відтинки. *Перший* відтинок характеризується пануванням кастових відносин або, як писав Д. Донцов,

> «вся наша історія аж до половини XIX віку свідчить, що ідея гієрархічності, кастового укладу суспільности була незрушимим правилом нашого національного життя» [82, с. 77].

Початки ієрархізованого суспільства в Україні Д. Донцов, із посиланнями на археолога В. Щербаківського, відносить до III тис. до н. е., пов'язуючи їх із приходом кочівників-номадів на наші землі. Далі правління аристократії поширюється в часи Київської Русі, польсько-литовської доби і, врешті, сягає часів козаччини. Архетип кастовості на цьому проміжку часу виступає у чистому вигляді й утілюється він у таких діячах української історії, як князі Олег, Володимир, Ярослав Мудрий, магнат К. Острозький, у козацьких ватажках Байді-Вишневецькому та Б. Хмельницькому, філософі Г. Сковороді. Таким чином історичні особи перетворюються у зразкових героїв, носіїв лише аристократичних чеснот. Стану правлячої верстви, за Д. Донцовим, притаманні такі чесноти, як

> «героїзм, непотурання злу, віра в своє високе післанництво, відданість справі, поняття чести, фанатизм на службі ідеї, відвага стояти і впасти при своїм ідеалі» [82, с. 17].

Саме українська аристократія є носієм традиційно-національного духу і тому її занепад призводить до занепаду (до стану бездержавності) всієї української нації. Отже, цей перший відтинок аналогічний міфічному Першочасу – зразковій епосі для наступних періодів. Це своєрідний «Золотий вік» української історії, якщо далі проводити аналогію з добою архаїки.

Другий відтинок часу, який можна виділити, пов'язується у Д. Донцова зі втратою українською нацією верстви «луччих людей», занепадом системи моральних цінностей, які відображають світобачення вищої касти. Стан бездержавності – це кара українському народу за відхід від законів кастового (ідеального) суспільства, це темні часи, в яких архетип не діє. «За моральним упадком еліти, слідує, як його тінь, заслужена кара

нації» [82, с. 23]. Тут, як бачимо, також відбувається уподібнення міфічній моделі поведінки, де забуття того, що сталося в ідеальні первісні часи, розглядається як головна перепона для пізнання, а отже, і для порятунку української нації. Носіями архетипу кастовості цього темного періоду історії є не вся правляча верства, а лише окремі носії ідеалів вищої касти – І. Котляревський, Т. Шевченко, М. Максимович.

Виродження козацької аристократії Д. Донцовим пов'язується із прийняттям нею цінностей демократичного суспільства – культу приватного життя, матеріалізму, особистого блага, чуттєвих насолод.

> «Так спустошила і загинула й козацька держава, коли нагорі, серед правлячих опинилися люди з душею Шевченкових «свинопасів» [82, с. 32], – підсумовує ідеолог інтегрального націоналізму.

Тож не дивно, що місце «змужиченої» касти пізніше зайняли чужинці – росіяни та більшовики. Українська інтелігенція теж підтримала плебейські цінності «людини-маси», а тому й не стала новою елітою, яка б могла виконати свою місію і вивести Україну до великих націй.

Нарешті останній, *третій,* відтинок часу української історії, пов'язаний із поверненням аристократичної верстви до структури українського суспільства. Кастову структуру, вважає Д. Донцов, потрібно відновити, ідеал повторити, і тоді станеться повернення до величних епох української історії. Будь-що, але сучасність обов'язково повинна отримати «санкцію» на існування від досконалих часів минувшини. Сподівання на відновлення самостійності української нації Д. Донцов пов'язує із початком Другої світової війни, яка відродить тип людини аристократичного світовідчуття. Ця активна верства врешті-решт об'єднає інертну масу в українську націю. А такі книги, як «Дух нашої давнини», на думку автора, виконують функцію передавача забутих аристократичних традицій сучасним поколінням майбутньої правлячої еліти, вони «воскрешають» правильну давнину. Отже, «хто хоче воскресити давнину, той

мусить воскресити її чесноти і створити касту подібну її касті, як створили козаки касту подібну стародружинницькій касті старого Києва» [82, с. 322][1].

У Д. Донцова ми зустрічаємо й *свідоме* використання міфів для підсилення дієвості своєї ідеологічної доктрини, у нашому випадку давньоіндійських. Мова йде про буквальне запозичення у ще одного ідеолога елітаризму – іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гасета (есе «Безхребетна Іспанія») – міфу про чергування двох діб в історії – «кітри» і «калі»[2]. Зміст міфу зводиться до того, що існують епохи гармонійні та хаотичні. За ненормальної доби «калі» занепадає кастовий порядок у суспільстві, тому що бог Брама запав у сон. Тим часом до влади приходить голота, «шудри». Інший бог –

> «Вішну, прибравши постать страшного бога Шіви в цей час, нищить існуючі форми й несе з собою царство анархії й руїни. Сумерк богів, який тягнеться, доки не прокидається

[1] У сучасних націологічних дослідженнях метафорично національним міфом часто називають ідеологічні уявлення про історичні схеми національного буття, які через ототожнення індивідів із ними починають виконувати інтегративні та регулятивні функції в колективному існуванні індивідів (фактично таке визначення відповідає поняттю «модель історичної пам'яті»). Наприклад, відповідно до нашої теми це може бути також «козацький міф» XIX століття або ж «міф Грушевського», який використовується на означення ідей, викладених ним насамперед у статті «Звичайна схема «русской» історії…» (1904). Не маючи можливості детальніше зупинитися на смислових нюансах поняття «національний міф», ми лише наголосимо, що у цьому дослідженні під національним міфом розуміємо деякі елементи ідеологічних побудов, що всього-навсього *аналогічні* елементам структури архаїчного міфу.

[2] Для порівняння, цей уривок із есе Х. Ортеги-і-Гасета у перекладі українською мовою звучить так: «Історії властиве безперервне й послідовне чергування двох класів епох – епох формування аристократій, а водночас і суспільства, та епох занепаду цих аристократій, а водночас і розкладу суспільства. В індійських пуранах вони називаються епохою Кітра і епохою Калі, які в постійному ритмі змінюють одна одну. В епохи Калі кастовий устрій занепадає, шудри, тобто нижчі, вивищуються, оскільки Брахма засинає. Тоді Вішну прибирає жахливої подоби Шіви і руйнує існуючі форми – над видноколом сіється мертвотне світло присмерку богів. Врешті-решт Брахма прокидається і в поличчі Вішну, доброго бога, заново створює Космос. Заповідається нова епоха – Кітра» [167, с. 176].

Брама, який посилає того самого – тепер вже радісного бога в постаті спаса – того самого Вішну, запровадити наново кастовий лад, приборкати людей «калі». Доба «кітра» починається знов» [82, с. 308][1].

Отже, говорячи про міфічні способи сприйняття Д. Донцовим української історії, відзначимо, що історію він розуміє як суму зразків, прикладів, які виникли в ідеалізовані часи величі української нації і які повинні зреалізуватися в «зіпсованій» сучасності. Шукаючи причини тих бід, що спіткали українську націю, Д. Донцов бачить їх у падінні архетипового кастового устрою. Присутність давнини в сучасності як зразка, за яким ця сучасність повинна бути організована, і засвідчує аналогічність Донцової схеми української історії деяким елементам структури архаїчного міфу (міфічній моделі часу).

Таке відверте перекомбінування смислів історії стосовно вже сформованої народницької парадигми українського минулого сприймалося (насамперед тими, хто якраз і зв'язав себе з канонами народницької традиції) як відступ від *спонтанності,* основної ознаки національної традиції. Українська державницька ідея, на думку Донцова, «може бути збудована лише на засаді

[1] У «Націоналізмі» Д. Донцов вказує на ще одне джерело свого захоплення сучасною міфотворчістю. Мова йде про ідеологічну теорію міфу французького анархо-синдикаліста Жоржа Сореля (1847 – 1922), який у низці своїх праць, таких, наприклад, як «Роздуми про насильство» та «Капіталістичне й соціалістичне виродження», дав політичну інтерпретацію цьому поняттю, пов'язавши його з феноменом влади. Він підкреслював, що будь-які політичні рухи інспіруються міфами. Сам міф трактувався при цьому досить широко – під ним розуміли різноманітні ідеї та почуття, які забезпечували єдність соціальної групи й становили основу її світосприйняття. По відношенню до істини – це фікції, ілюзії, плід уяви, що відображають корисливі, але ще не усвідомлені інтереси певних класів. Міф ніколи не втілюється в життя, його основна функція прагматична. За допомоги міфів народ об'єднується, активізується, стає до боротьби. Отже, такі міфи повинні розглядатися лише як засіб впливу на сучасність. Кожний економічний клас створює свої міфи: буржуазії властиві одні міфи, робітникам – інші. Так, пролетарськими міфами Сорель називає ідею загального страйку, ідею свободи, ідею рівності. У Д. Донцова сорелівський «міф» називається «легендою» і протиставляється «утопії» [77, с. 326 – 328].

перекреслення інтернаціоналістичних доктрин і матеріалізму і на повороті до Духа нашої давнини, до Духа традиціоналізму» [82, с. 325]. Якщо таке бачення Д. Донцовим минулого України й можна назвати традиціоналізмом, то тільки з поправкою, що це *сконструйований* традиціоналізм; та, власне, якщо це не «жива» традиція, а традиціоналізм, то він може бути лише ідеологічною конструкцією. По відношенню до світу первинної традиції як «дорефлективної суспільної організації» він є всього-на-всього її імітацією, швидше, *свідомим* використанням подій минулого для обгрунтування претензій ідеології «чинного» націоналізму у сьогоденні. Така конструкція привноситься у масову свідомість, де передбачається, що в її межах вона вже функціонуватиме спонтанно. Між іншим, добре зрозумівши відхід від основоположних методологічних принципів історизму, закид Д. Донцову щодо розриву з українським «грунтом», «з живою українською стихією» [246, с. 68] цілком справедливо зробив відомий український мовознавець і культуролог Юрій Шевельов (Шерех) (1908 – 2002). Для нього розуміння Д. Донцовим минулого України є свідченням «браку традиціоналізму» [246, с. 66][1].

Такі уявлення Д. Донцова мають прямі аналогії, а можливо навіть, з огляду на його добре знайомство з творчістю Ф. Ніцше, є неусвідомленою реалізацією одного із фундаментальних

---

[1] Такий самий закид робить Д. Донцову й інший дослідник його творчості Василь Рудко. Д. Донцов, пише він, «виступає перед нами ніби, абстрагуючи від історичної національної традиції. Справді, чи не характерно, що майже ціле його обґрунтування українського націоналізму побудовано скорше на прикладах інших народів, як українського і цитати чужих авторів чи не є головним матеріялом його теорії? … Безтрадиційність Д. Донцова виявилась чи не найбільше в його розправі з М. Драгомановим, якого він анатомує за те, що той був сином свого часу, себто демолібералом XIX ст.» [189, с. 81]. Донцовська наука є наслідком «його безтрадиційности і браку смислу історичного. Його ідеї недосконало пов'язані з українською дійсністю, з реальним соціально-політичним підложжям, вони надто абстрактні, а тому легко вщеплюючись в душі, тяжче закорінюються в життя» [189, с. 82]. У відповідь на такі звинувачення сам Д. Донцов потрактовує погляди своїх ліберально-демократичних опонентів як «ідеологію голоти» [82, с. 92].

принципів його філософії – «вічного повернення того ж самого». Отже, поцейбічний світ єдиний і все в ньому існує лише в часі. У Ф. Ніцше Надлюдина, що подолала саму себе, може забажати через посередництво вічного повернення продовжити власне життя та й усі світові події у нескінченність. Для Надлюдини ідея вічного повернення – це такий собі поцейбічний сурогат безсмертя[1]. Для нас у цій ідеї важливим є те, що минуле весь час нагадує про себе через повернення в сучасність, даруючи відчуття тривалості в кількох модусах часу. Минуле, яке постійно актуалізується в сучасності, таким чином, неможливо усунути з людського досвіду. Для людини воно може існувати лише стаючи складовою «тепер». Та й сам Ф. Ніцше в ранній період своєї творчості, формулюючи один із перших варіантів своєї гіпотези про «вічне повернення» на прикладі історії, зазначав, що

> «…всупереч усім історичним способам бачення минулого, вони доходять цілком одностайного висновку: минуле і теперішнє є одним і тим же, а саме: типово однаковим у всьому розмаїтті і, як всюдисущність непроминальних типів, застиглим витвором незмінної вартості й вічно однакового значення» [159, с. 211].

Як зрозуміло, у Д. Донцова архетип кастовості в ідеї «вічного повернення того ж самого» якраз і виконує роль «того ж самого».

Якщо згідно з принципом історизму існує унікальне минуле, незалежне від пізнаючого суб'єкта, яке може бути більш-менш адекватно пізнаним лише виходячи із відповідного

[1] У «Так казав Заратустра» орел і змія говорять Заратустрі про «вічне повернення» так: «Ось я помираю і щезаю, – сказав би ти, – і через мить обернуся на ніщо. Душі такі ж умирущі, як і тіла; та сув'язь причинності, в котру я заплетений, повернеться знову, – і знову створить мене! Я сам одна з причин вічного повернення.

Я прийду знову з цим сонцем, з цим світом, з цим орлом з цією змією – не в нове життя, не в краще життя, не в подібне життя, – у великому і малому я знову повертатимусь до цього самого життя, щоб знову навчати про вічне повернення всього, щоб повторювати слово про великі полудні землі й людини, щоб знову звістити людям про надлюдину» [160, с. 221].

тогочасного історичного контексту, то українська модель минулого, що належить Д. Донцову, має досить виразну *антиісторичну* тенденцію. Справді, архетип кастовості, що пронизує історію України, зовсім не сприяє розумінню унікальності («разовості») тієї або іншої історичної епохи чи біографії окремої історичної особи. Архетипове (позачасове) сприйняття минулого, незалежно від того, притаманне воно архаїчному міфу чи народній культурі, а чи ідеологічним побудовам Д. Донцова, задіює найвищу можливість авторитету, яку може надати минуле сучасності, – це авторитет вічності. Але ж мислити неісторично, знову за Ф. Ніцше, – це та здібність, що в певних межах є важливішою та первиннішою, «оскільки вона є тим фундаментом, на якому тільки й може взагалі рости щось правильне, здорове та велике, щось насправді людське» [159, с. 208]. Отже, неісторичне в історії – це те, що періодично повертається.

Таким чином, модель минулого України, репрезентована Д. Донцовим, є зразком свідомого конструювання уявлень про традиційні форми державного існування в межах ідеологічного дискурсу, які зреалізовуються через повернення архетипу кастовості (елітарності) із минулого в сучасність. Подібна схема є відверто телеологічною. Вона працює на реалізацію однієї мети – відірвати українську історію від російської ідеї «окраїнності» та польської «кресовості» і, «центрувавши» Україну на рівні окремої нації, ствердити її самодостатню сутність. Тоді – вже з точки зору такого «центру» – російський чи польський фактор не обумовлюватиме українське минуле, а буде лише маргінальним моментом української історії.

3.4.2. Концепт «помежів’я» української історії

Культурфілософська дихотомія «Схід – Захід» фіксує уявлення про два шляхи розвитку людства. Будучи остаточно сформованою в XIX столітті, вона стала тим смисловим полем, у межах якого українська національна ідентичність формувала свою тожсамість.

Культурне піднесення 20-х років XX століття ввійшло в українську історію під назвою «розстріляного відродження» (цей термін уперше вжив літературознавець Юрій Лавріненко). Політика «українізації», яку більшовики особливо активно почали проводити з 1923 року, об'єктивно продовжила процеси виокремлення української нації з російської понаднаціональної «уявленої» спільноти після національно-визвольних змагань 1917 – 1921 років. Становлення української нації у XX столітті в ході цих історичних процесів передбачало й формування нової національної ідентичності (на відміну від старої малоросійської регіональної як складової «общерусской»), що включало усвідомлення свого культурного місцезнаходження у межах цивілізаційної опозиції «Захід» – «Схід». Початки такого «цивілізаційного» самоусвідомлення породжуються креативною силою – групами національно заангажованих інтелектуалів у вигляді певних історіософських схем і вже потім привносяться в масову свідомість українського народу. Одним із найбільш яскравих ідеологів культурно-національного відродження цього періоду можна назвати класика української літератури, націонал-комуніста Миколу Хвильового (Фітільова) (1893 – 1933). Якраз М. Хвильовий, в основному у своїх памфлетах, написаних у 1925 – 1926 роках, «Камо грядеши?», «Апологети писаризму», «Україна чи Малоросія?», і спробував витворити несистематизовану історіософську модель «відродженої» української нації на межі двох цивілізацій[1]. Щоправда, пізніше

[1] По-різному оцінюється націоналістичними ідеологами та науковцями ідеологічна приналежність поглядів самого М. Хвильового. Для Д. Донцова було істиною, що М. Хвильовий «прийняв комунізм». «Він без застережень пішов за «вітром зі Сходу». Трагедія М. Хвильового сильно нагадує йому трагедію Гоголя: «Обидва писали про своє роздвоєне Я» [80, с. 101]. Ще один із відомих вчених й ідеологів націоналізму, Юрій Бойко, навпаки, вважав, що Хвильовий змушений був маскуватись, але своїх націоналістичних поглядів не зревізував «ні на йоту» до останніх днів свого життя» [24, с. 126]. На думку ж сучасного дослідника творчості письменника, Андрія Степаненка, М. Хвильовий «за духом був не українським письменником», а цілком лояльним

він не раз був змушений каятися перед комуністичною владою, а вже після третього такого покаяння 1930 року, на думку Юрія Шевельова (Шереха), він перестає бути справжнім письменником, бо у тогочасних його писаннях «вже стерті межі між критичною статтею і доносом» [248, с. 149]. Отже, період 1925 – 1926 років з огляду на подальші події – це своєрідна *мить прозріння* в інтелектуальному розвитку М. Хвильового.

Історіософія, як інтелектуальна практика на межі традиційним чином зрозумілої філософії історії та ідеології, що шукає у минулому, сьогоденні й майбутньому якийсь сенс і намагається осмислити шлях України в історії, стає дієвим засобом вирішення суспільно-політичних та культурних завдань нації. Й історіософія М. Хвильового добре ілюструє вищенаведену тезу.

Відразу вкажемо, що пошуки цивілізаційної приналежності України «на межі» Заходу і Сходу хвилюють як у часи модерного державотворення (1917 – 1920), так і після поразки визвольних змагань, уже у 20 – 40-х роках, багатьох інших творців української національної ідеології, що знаходилися тоді поза межами більшовицької України[1]. М. Грушевський, продовжуючи

комуністом, чия творчість перебувала під цілковитим впливом прочитаних ним російських класиків [196, с. 72]. Але які б думки не висловлювалися дослідниками стосовно ідеологічної ідентичності Хвильового, не викликає сумніву, що його ідеї, будучи поставленими й осмисленими і в умовах «Совєтської» України, і в еміграційному культурно-світоглядному контексті, об'єктивно відіграли важливу роль у становленні, особливо серед інтелігенції, почуттів української національної осібності, розумінні антиукраїнськості більшовицької ідеології.

[1] Одним із перших, хто намагався в модерний період української історії, пориваючи з традиціями слов'янофільства, осмислити безпосередню приналежність України до європейської цивілізації, був Михайло Драгоманов (1841 – 1895). Так, уже у статті «Малороссия в ее словесности» (1870) він торкається історичного аспекту культурної та релігійної єдності України з Європою, стверджуючи, наприклад, що «…в Южной Руси происходило то же, что делалось в Европе в эпоху возрождения и реформации» [83, с. 20]. Пізніше, в «Чудацьких думках про українську національну справу» (1891), М.

розвивати ідеї М. Драгоманова одним із перших за часів становлення новітніх форм української державності заговорив про «нашу західну орієнтацію». У збірці статей «На порозі нової України» (1918) він пише, навівши досить сильну історичну аргументацію, про український народ як народ початково «західної культури», але із могутніми «орієнтальними впливами»[1]. На його думку, лише у XIX столітті українська культура остаточно була «відірвана від Заходу, від Европи і обернена лицем на північ, ткнута носом в глухий кут великоруської культури й життя» [64, с. 16]. Звідсіля – завдання повернення до своїх цивілізаційних первнів. А сам вираз – Україна «між Сходом і Заходом» – у 1925 році вперше, здається, вжив у своїй розвідці «Релігія і церква в історії України» відомий ідеолог консерватизму В'ячеслав Липинський. Він писав: «Від дня наших народин йде на землі нашій перехрещення впливів Сходу і Заходу: двох відмінних культур, світоглядів, понять і цивілізацій» [141, с. 53]. Він говорив також про «рівновагу між Сходом і Заходом – між культурою візантійською, перевага якої вела на Україні до «Третього Риму» – православної Москви, і культурою латинською, перевага якої вела до її авангарду на Сході – до Польщі» [141, с. 49]. Іще далі В. Липинський пише про синтез між елементами культури Заходу і Сходу в Україні, синтез, «який є суттю України» [141, с. 49]. Неодноразово

Драгоманов ратує за повернення прямих контактів між Європою та Україною, твердячи, «…що українське письменство доти не стане на міцні свої ноги, доки українські письменники не будуть діставати всесвітні образовані думки й почуття просто з Західної Європи, а не через Петербург і Москву, через російське письменство…» [84, с. 479]. Звертає на себе увагу, що «Європа» для нього – це загальнолюдський космополітизм на противагу провінційній національній обмеженості.

[1] «Та східна спадщина, котра так глибоко залягла в нашім житю – переороблена, перетравлена реактивами західнього нашого духу, але зовсім не витравлена, являється настільки цінною складовою частиною української культури, українського життя, що ми зовсім не маємо причини її цуратись, ослаблювати чи хочби ігнорувати в плянах нашого будучого життя» [64, с. 23].

порушував, до речі, цю тему й Дмитро Донцов, особливо у своєму «Націоналізмі» (1926), протиставляючи світогляд «буддистських» народів як уособлення цивілізації Сходу «фавстівському» світоглядові людини Заходу. Росія для нього – це Схід, що знаходиться у постійному антагонізмі з Європою-Заходом. Місце України у цьому міжцивілізаційному протистоянні він однозначно бачить у рухові до Заходу[1].

У контексті європейської історіософської думки проблема цивілізаційного місцезнаходження особливо хвилювала після страшних потрясінь Першої світової війни, що ніби підштовхнула до розуміння недієвості оптимістичних позитивістськи прогресистських схем історичного процесу, які розроблялись у західноєвропейському раціоналізмі протягом останніх двохсот років представниками найрізноманітніших національних ідеологій, світоглядів, інтелектуальних традицій. Так, один із лідерів російських євразійців Павло Біциллі пише статтю «Схід» і «Захід» в історії Старого світу». Ідеолог німецької «консервативної революції» Артур Мьоллер ван ден Брук (1876 – 1925) пише про свою «Німеччину між Європою і Заходом» (1922). Польський історик й історіософ Фелікс Конечни (1862 – 1949) називає одну зі статей «Польща між Сходом і Заходом». Була ще у російського філософа і соціолога Федора Степуна (1884 – 1965) праця «Росія між Сходом і Заходом», щоправда, видана вже у 1962 році, й багато інших подібних їм назв філософських і публіцистичних творів. В обрії цих зацікавлень ідея цивілізаційної приналежності не оминула і

[1] Ідучи за О. Шпенглером, Д. Донцов визначає місце України в колі цивілізацій. Усе, що було величного в українській культурі, оригінального і здорового, пише він, «передираючися через російський намул, веслувало ad fontes західної культури: Шевченко, Коцюбинський, Леся Українка, Зеров, Черемшина, Рильський, Хвильовий» [78, с. 19].

Щоправда, якщо заглибитись у XIX століття, то образ України-«між» можна зустріти вже у великого французького письменника Оноре де Бальзака, коли у «Людській комедії» він писав, що «жителі України, Росії, долин Дунаю, одним словом, слов’янські народи, є єднальною ланкою між Європою й Азією, між цивілізацією та варварством» (цит. за: [202, с. 30]).

представників українського «розстріляного відродження» в «совєтській» Україні[1].

М. Хвильовий – українець, комуніст і, врешті, європеєць. І ці три складники його ідентичності, злиті в суперечливе ціле, породили амбівалентність світогляду, яка так добре відчувається в його публіцистиці. У своєму забороненому за життя памфлеті «Україна чи Малоросія?» М. Хвильовий, наслідуючи ідеї Освальда Шпенглера (1880 – 1936)[2], твердить, що «кожний народ

[1] Дещо іншу модель цивілізаційної просторової схеми, ніж «Україна між Заходом і Сходом», ми бачимо у Юрія Липи (1900 – 1944). Ототожнюючи Україну із західноєвропейською цивілізацією, він усе ж таки вважав, що «…не схід і не захід є джерелом України. Підложжям її раси, підложжям її культури і світогляду від самого початку і до останніх часів був – Південь. Звідси прийшло оформлення християнства. Південь, Дунай і Закавказзя – це напрямні головної експансії київських князів. Середземне море – напрямна політичної і торговельної експансії античного світу» [140, с. 285 – 286]. Але геополітична вісь Південь-Північ так і не стала актуальною в історіософських візіях українських інтелектуалів, хоча біля витоків цієї ідеї і стояли імена таких відомих істориків, як М. Грушевський [64, с.16] та С. Томашівський [203, с. 12], які велику увагу приділяли «чорноморській орієнтації» України.

[2] Російський переклад першого тому «Присмерків Європи» О. Шпенглера, що вийшов у 1923 році, а також інших творів, таких як «Пруська ідея та соціалізм» (1922), «Песимізм?» (1922), «Гроші й машина» (1922), що з ними, вірогідно, М. Хвильовий теж був знайомий, мали величезний вплив на його ідейне становлення. Так, неможливо зрозуміти деякі «темні» місця його художніх творів без урахування цього впливу О. Шпенглера. Наприклад, у «Сентиментальній історії» є такий діалог:

«– Сестро! – говорю я далі. – Ти не знаєш, хто буде цезарем майбутньої імперії – світовий мільярдер чи світовий чиновник?

І каже сестра крізь сльози:

– Яка ти чудна, Б'янко, хіба ця мисль і тебе тривожить?» [231, с. 533].

Власне, це є перенесення у художній твір тих ідей, що розроблялись О. Шпенглером у книзі «Пруська ідея та соціалізм» (уперше на цей зв'язок вказав у своїй статті П. Голубенко (див: [53])).

Що ж до впливу іншого представника циклічних теорій – Миколи Данилевського (1822 – 1885), то потрібно сказати, що його ім'я лише раз згадується у памфлеті «Україна чи Малоросія?» поряд із назвою його праці «Європа і Росія» [230, с. 610]. Але терміном М. Данилевського «культурно-

переживає дитинство, культурний етап і цивілізаційний… Цивілізаційний етап і на наш погляд є останній акорд всякої культури і початок її кінця» [230, с. 610]. Проте далі він іде на компроміс, поєднуючи історизм і підхід до культури як автономної цілісності та якось нелогічно накладаючи на цей органічний шпенглерівський поділ історії «істматівську» ідею суспільно-економічної формації, і, як наслідок, говорить про патріархальний, феодальний, буржуазний і пролетарський час людської історії [230, с. 611]. Власне, те, що було замкненою цілісністю (дискретною локальною культурою) в О. Шпенглера, перетворюється у М. Хвильового на певну кількість етапів на лінії історичного прогресу в межах іншої єдності – світового історичного процесу. Перший етап у розвитку культури, за М. Хвильовим, починається в Азії, відтак «і мікенську, і індійську, і єгипетську, і вавилонську, і арабську культури ми відносимо до патріархального напівміфічного циклу» [230, с. 612]. (У доповнення до вищесказаного: тут етап за інерцією все ще продовжує називатися циклом). Після патріархального періоду настає час феодального, який

> «природно мусив виявляти себе на європейській території, де людський матеріал був повний набраної в віках і не виявленої енергії. Цією енергією Європа розв'язала не тільки другий період, але й третій – буржуазний. Четвертий, пролетарський, культурно-історичний тип європейське населення не здібне підняти. …Сьогодні ми – сучасники «Гибелі Європи», але не як фаустівської культури, а як буржуазного типу. Але ми – сучасники й свідки падіння творчої енергії людського матеріалу на європейській території. Західне суспільство природно йде до стану духовної імпотенції» [230, с. 612].

На відміну від О. Шпенглера, який пояснює специфіку кожного з культурних організмів наявністю специфічної «душі», у М. Хвильового ми зустрічаємо ідею «наскрізних»

історичний тип» М. Хвильовий послуговується досить часто. Тому можна припустити, що в загальних рисах ідеї М. Данилевського йому були знайомі. Про щось більш конкретне стверджувати важко.

психологічних типів, що визначають сутність і антагоністичних класів, і суспільно-економічних формацій загалом. Для Європи таким типом М. Хвильовий визначає тип громадянської людини, і така людина зустрічається і в минулому, і в сучасності, і серед буржуазії, і серед пролетаріату («Тут ми стикаємось з ідеалом громадської людини, яка ускладнювалась на протязі багатьох віків і є власністю всіх клас» [229, с. 860]). Своїм поглядам М. Хвильовий знаходить підтримку в інших представників, особливо елітаристського світогляду, в тогочасному українському культурному житті. Так, відомий поет і літературознавець Микола Зеров (1890 – 1937) урозріз із класовими принципами комуністичної ідеології писав:

> «Значить, не уникаймо і старої Європи, і буржуазної, і навіть феодальної, не лякаймося її психологічної зарази (хто знає, може, пролетаріатові краще вже заразитися класовою окресленістю західноєвропейського буржуа, аніж млявістю російського «кающегося дворянина»), освоюймо джерела європейської культури, бо мусимо її знати, щоб не залишитися назавжди провінціалами. І на звернене до молодої молоді «Камо грядеши?» М. Хвильового відповімо: ad fontes! Тобто йдемо до перших джерел, доходьмо коріння» [93, с. 577 – 578].

І якщо О. Шпенглер просто констатує стан занепаду Європи як певного культурно-історичного типу, то М. Хвильовий, відійшовши від такого шпенглерівського розуміння і застосувавши марксистський прогресистський підхід до історичного процесу, пророкує на місці старої європейської цивілізації появу нового культурного організму, тобто четвертого культурно-історичного типу, а також цілком у традиціях марксистської ідеології вказує на пролетаріат як на ту силу, що приведе до його утворення. Якщо логічно продовжити думку М. Хвильового, то це є стан комунізму.

У поглядах М. Хвильового можна також запримітити деякі цікаві паралелі між шпенглерівським розумінням цивілізації і ленінським вченням про імперіалізм як про вищу й останню стадію капіталізму. Як відомо, в О. Шпенглера цивілізація – це

останній етап у розвитку культури. Відтак без перебільшення можна стверджувати, що у кожного з восьми культурно-історичних типів (єгипетського, індійського, вавілонського, магічного (арабсько-візантійського), китайського, аполонівського (греко-римського), фаустівського (західноєвропейського) та культури майя), на які він ділить історію людства є своя цивілізація. Кожен культурно-історичний тип, будучи організмом, прямує до своєї загибелі. І тому цивілізація стає невідворотною долею будь-якої культури.

> «Цивилизации суть *самые крайние* и *самые искусственные* состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они – завершение; они следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение, за деревней и душевным детством, засвидетельствованным дорикой и готикой, как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они – *конец*, без права обжалования…» [254, с. 163 – 164].

Найцікавішим, чого часто не помічають дослідники памфлетів М. Хвильового, – це те, що в О. Шпенглера подібним чином зрозуміла цивілізація стає тотожною імперіалізму. «Империализм, – стверджує він, – это чистая цивилизация. В этой непреложной форме проявляется судьба Запада» [254, с. 170]. І якраз у цьому моменті ленінська класова критика імперіалізму як загниваючого капіталізму збігається з критикою О. Шпенглером цивілізаційного закостеніння Заходу. Тому не дивно, що для Хвильового втрата «класового чуття» (що закидали йому комуністичні критики) перед наведеним і багатьма подібними пасажами «Присмерків Європи» стає неминучою, – О. Шпенглер бо лише підтверджує ленінське вчення про імперіалізм. Така накладка класового марксистського та цивілізаційного шпенглерівського підходів на розуміння загальноєвропейської кризи породжує уявлення про неминучу загибель Заходу. Та М. Хвильовий згідно із діалектичним вченням у стані загнивання помічає й паростки нової Європи. Щасливе комуністичне майбутнє – це програма-максимум. І, як не дивно, ці моменти відродження у сучасній йому Європі 20-х років він пов’язує із

фашистським рухом. Його, хто описував у своїх художніх творах ідеал нової могутньої людини, творця щасливого завтра, не могли не захопити аналогічні особливості фашистської доктрини, внутрішня енергетика цього руху, ніцшеанська ідеологія жаги до життя, волі до влади[1].

Щоб стати нацією, потрібно спочатку *ідею* України вивести за межі її маргінально-провінційного статусу у складі російської нерозчленованої релігійно-культурно-національної єдності. Таке «виведення» розпочалося серед українських «будителів»-інтелектуалів ще у ХІХ столітті (Т. Шевченко, М. Костомаров, П. Куліш, В. Антонович, М. Драгоманов). Незважаючи на суб'єктивне сприйняття цими мислителями своєї ідеологічної діяльності як такої, що не суперечить ідеям державної єдності Російської імперії (та спираючись також на *наші сучасні* знання про подальші події першої чверті ХХ століття), об'єктивною метою пропаганди їхніх ідей було: через усвідомлення українським етносом своєї культурної, мовної, історичної і, врешті, цивілізаційної *іншості* подолати універсалістські претензії «общерусской» ідеологічної доктрини. У своїх памфлетах М. Хвильовий продовжує традицію конструювання української осібності, але, звичайно, вже в інших історичних умовах, в умовах реалізації комуністичної схеми історичного розвитку. Він пише про необхідність подолати «слов'янофільську теорію самобутності» в межах «общерусской» єдності й прикласти до нашої дійсності «теорію комуністичної самостійності».

---

[1] Ось його характеристика фашизму: «Азіатський ренесанс визначається не тільки відродженням класичної освіченості, але й відродженням сильної й цільової людини, відродженням нового типу відважних конкістадорів, що за ними тоскує й європейське суспільство. … Сьогодні фашизм прийшов цей порядок зміцнити. І хоч цей прихід запізнілий, але це досить вдала й вчасна вилазка: темперамент фашизму не може не викликати симпатію» [230 , с. 614]. Ще про фашизм: «Фашистська мужня цільність мусить бути ближчою нам від рідної розляпаної психіки» [230, с. 597].

Тяглість історії й історія тяглості

Є всі підстави стверджувати, що Росія була «відлучена» М. Хвильовим від «азіатського ренесансу» не в останню чергу під впливом книги О. Шпенглера (хоча географічно Росія, зрозуміло, знаходиться і в Азії)[1]. Ідеї «Присмерків Європи» допомогли М. Хвильовому навчитися сприймати російську ментальність, її мову та культуру як «Великого Чужинця». Сам О. Шпенглер на противагу фаустівській культурі – культурі волі – характеризує російську душу так:

> «Русская безвольная душа, прасимволом которой предстает бесконечная равнина, самоотверженным служением и анонимно тщится затеряться в горизонтальном братском мире. Помышлять о ближнем, отталкиваясь от себя, нравственно возвышать себя любовью к ближнему, каяться ради себя – все это выглядит ей знаком западного тщеславия и кощунством, как и мощное взыскание неба наших соборов в противоположность уставленной куполом кровельной равнине русских церквей» [254, с. 489].

О. Шпенглер розкриває російське розуміння правди як «безымянного согласия призванных». Не дивно, що для Хвильового, який пише про елітарну особистість творця, необмежений творчий пошук, що протиставив себе невігластву масової людини («просвіти» у термінології М. Хвильового), образ такого знеособлюючого колективізму росіян не міг імпонувати[2].

---

[1] Хоча сам О. Шпенглер за всього свого суб’єктивного бажання наблизити Росію до Сходу все ж таки пророкує виникнення поряд із існуючими зараз чи такими, що існували в минулому, восьми типами культур і дев’ятого – самостійного російського «культурного організму».

[2] Психологізм стає основоположною рисою російської літератури, починаючи з М. Гоголя та «раннього» Ф. Достоєвського. А М. Хвильовий має на увазі щось ніби схоже, коли пише про «психологічну Европу». Тому потрібно чіткіше вказати на ті смисли, які М. Хвильовий надав цьому поняттю. Для нього є велика різниця між «психологічною Европою» і «психологічною Росією». Стосовно російського психологізму М. Хвильовий пише, що «велика російська література є перш за все література песимістична, вірніше, пасивно-песимістична… Російський пасивний песимізм виховував кадри «лишніх людей», попросту кажучи, паразитів, «мечтателей», «людей без определенных занятий», «нытиков», «сіреньких людей двадцятого числа» [230, с. 601]. І

Для розуміння взаємодії у поглядах М. Хвильового класового та національного елементів на шляху до комунізму потрібно навести і прокоментувати хоча б таку цитату:

> «Ми є справді-таки незалежна держава, що входить своїм республіканським організмом в Радянський Союз. І самостійна Україна не тому, що цього хочемо ми, комуністи, а тому, що цього вимагає залізна й непоборна воля історичних законів, тому, що тільки таким чином ми прискоримо класову диференціацію на Україні. Коли якась нація… виявляє свою волю на протязі віків до виявлення свого організму як державної одиниці, тоді всякі спроби так чи інакше затримати цей природний процес, з одного боку, затримують оформлення класових сил, а з другого – вносять елемент хаосу вже в світовий загально історичний процес» [230, с.591].

Відштовхуючись від цієї основи, М. Хвильовий розвиває думку про те, що розбудовувати російську культуру в Україні в конкретно-історичних умовах 20-х років є, по суті, справою контрреволюційною [230, с. 591][1].

навпаки, тип людини, що притаманний «психологічній Европі», М. Хвильовий убачає «в перманентній волевій, інтелектуальній і т.д. динаміці. Це та людина, що її завжди й до вінців збурено в своїй біологічній основі. Це – європейський інтелект в кращому розумінні цього слова. Це – коли хочете – знайомий нам чорнокнижник із Вюртемберга, що показав нам грандіозну цивілізацію й одкрив перед нами безмежні перспективи. Це – доктор Фауст, коли розуміти його як допитливий людський дух. Фауст безсмертний, поки живуть сильні здорові люди. – от що я розумів під психологічною Европою» [229, с. 860]. Д. Донцов, поглиблюючи таке розуміння, розвиває ідею «психологічної Европи» далі: «На Заході, в країні пристрасної краси, там, де не в матерії бачиться суть життя, а в енергії, якою є й сама матерія, лише в формі спокою. В цій енергії є для Заходу вся поезія і смисл існування. Лиш в літературі Заходу найдемо не «грусть-тоску», а велику радість життя» [78, с. 19].

[1] У межах теорії «боротьби двох культур» у тодішній Україні протилежна думка, яка належить секретарю ЦК КП(б)У Дмитру Лебедю, звучить так: «Поставити собі завдання активно українізувати партію, а відповідно і робітничий клас… зараз буде для інтересів культурного руху мірою реакційною, бо націоналізація, тобто штучне насадження української мови в партії і робітничому класі за нинішнього економічного, політичного і

<u>Тяглість історії й історія тяглості</u>

М. Хвильового безперечно можна віднести до сповідувачів тих ідей, яким Карл Попер (1902 – 1994) присвятив книгу «Злиденність історицизму»: «Пам'яті незчисленних чоловіків і жінок всіх переконань, націй і рас, що стали жертвами фашистської та комуністичної віри в Незмінні Закони Історичної Необхідності» [181, с. 23]. За історицистського підходу історія бачиться такою, що нею керують об'єктивні закони розвитку, і на основі їх відкриття можна передбачити шляхи розвитку людства; далі, історія спрямовується до певної мети – ідеального стану досконалості (у цьому випадку – комунізму). І таке поєднання принципів телеології та причинності притаманне також поглядам М. Хвильового. Отже, «механіка» функціонування людського світу з його точки зору нам відома. Цей світ строго детермінований законами історичного розвитку, які відкрили К. Маркс і Ф. Енгельс. У нації теж є закони свого розвитку, але вони не можуть не бути складовими більш глобальних закономірностей марксистського вчення. Фактично, за М. Хвильовим, дати нації розвинутися до кінця, проявити свій внутрішній енергетичний потенціал і буде складовою прогресивного руху на шляху до комунізму. Завдання комуніста – *відповідати* цим єдино правильним законам. Тому, не потрібно привносити «хаос» у рух історії, виступаючи проти ще однієї «залізної» закономірності, навпаки, потрібно всіляко сприяти розвиткові національного фактора (у нашому випадку – українського), що рівнозначно прийняттю, розумінню і розвиткові комуністичної ідеї. Таке зміщення смислів й акцентування уваги на особливій ролі нації в порівнянні з класовим чинником, навіть обумовленості класового національним (затримка з розвитком нації затримує і формування класових сил) робить М. Хвильового не просто комуністом, а націонал-комуністом.

культурного співвідношення між містом і селом … означає стати на точку зору нижчої культури села порівняно з вищою культурою міста» (цит. за: [105, с. 74 – 75]).

У деяких публікаціях зустрічається думка, що М. Хвильовий лише *удавав* із себе комуніста і комуністична термінологія у його писаннях – це лише зовнішній, приховуючий засіб, що ніяк не характеризує внутрішню суть його національного в цілому світогляду. Справжній же М. Хвильовий безперечно націоналіст. На наше переконання, більш адекватним для розуміння світогляду М. Хвильового є бачення його таким, що ми вище назвали *суперечливою єдністю* комуністичного і національного начал. Він справді був переконаний, і переконання ці втілював у практиці свого життя, що в тих конкретно-історичних українських реаліях не можна бути комуністом, не будучи націоналістом (націоналістом у розумінні вияву «почуття належності» (національної ідентичності) за Б. Шейфером)[1].

Тепер детальніше про «азіатський ренесанс». В ідеї «азіатського ренесансу» поєднано, здавалося б, непоєднуване у тогочасних ідеологічних реаліях «Совєтської» України – більшовицька класова теорія та ідеї О. Шпенглера. Але на що більшість сучасних дослідників знову ж таки чомусь уперто не звертає увагу, так це на ідею, що «азіатський ренесанс», центром якого є Україна, розгортається як складова реалізації четвертого, пролетарського, культурно-історичного типу, тобто стає необхідним етапом на шляху до побудови комуністичної формації. Намагання тлумачити погляди М. Хвильового з применшенням їх комуністичної наповненості, мабуть, можна пояснити відповідною ідеологічною заангажованістю дослідників.

Після того як у ХІХ столітті остаточно сконструювалася цивілізаційна опозиція «Захід-Схід», неможливо було вже визначати свою власну цивілізаційну приналежність без її врахування. Особливо це виявилося важливим для народів

[1] А інакше як зрозуміти слова з його передсмертної записки, яку він написав перед своїм самогубством «Хай живе комунізм. Хай живе соціалістичне будівництво. Хай живе комуністична партія»? М. Хвильовий що – й у передсмертному стані веде «подвійну гру»?

Центрально-Східної Європи, до яких належить і український. Тим часом М. Хвильовий конструює історіософську теорію «божевіл'я» як географічну локалізацію ментально-психологічних та цивілізаційних особливостей української нації. Потрібно мати на увазі, що дихотомія «Захід-Схід» формувалася на Заході, причому з точки зору західного (європоцентричного) способу мислення. Тому, характеризуючи перший смисловий полюс (Захід), превалюють позитивні оцінки, а характеризуючи Схід, – навпаки. Захід – це демократія, Схід – деспотизм; Захід – це динамізм, Схід – застій, нерухомість тощо. Натомість Хвильовий Схід наділяє позитивними характеристиками.

У першому своєму памфлеті «Камо грядеши?» він ще відносить ренесанс лише до сфери мистецтва:

> «Говорячи про азіатський ренесанс, – пише він, – ми маємо на увазі майбутній нечуваний розквіт мистецтва в таких народів, як Китай, Індія і т.д. Ми розуміємо його як велике духовне відродження азіатськи-відсталих країн» [228, с. 417].

У пізніших памфлетах і листах М. Хвильовий розуміє його вже як цивілізаційний феномен та як політичну настанову.

Якщо тепер спробувати реконструювати погляди М. Хвильового на цю проблему, то виходить такий логічно несуперечливий образ ідеї «азіатського ренесансу». Насамперед Україну він бачить досить умовною складовою азіатської цивілізації, називаючи її ще «Азіатською Хохландією», але з поправкою з огляду на знаходження України на межі Азії. Сама ж ідея відродження, що йде з Азії, навіяна, швидше за все творами Володимира Леніна (1870 – 1924) («Ленін ніс світло з Азії») про революційну роль колонізованих народів Сходу у майбутніх подіях світової історії. У зв'язку з революційними подіями в Китаї, Індії, Ірані та Туреччині В. Ленін, пишучи про національне «пробудження Азії», Азію як «горючий матеріал у світовій політиці», «відсталу Європу і передову Азію», був переконаний,

> «…що в грядущих вирішальних боях світової революції рух більшості населення земної кулі, спочатку спрямований на національне визволення, обернене проти капіталізму й

імперіалізму і, може, відіграє далеко більшу революційну роль, ніж ми сподіваємось» та «селяни колоніальних країн, незважаючи на те, що вони зараз ще відсталі, відіграють дуже велику революційну роль в наступних фазисах світової революції» [138, с. 36].

Сполучення економіки Заходу й вольового духу Сходу і дасть те піднесення, що в термінології О. Шпенглера можна назвати народженням нового культурно-історичного типу, а географічним місцем його виникнення стане Україна. Євразія як синонім України (доречно згадати російський варіант євразійської теорії, в якій «континентом Євразією» виступає вже Росія) є у М. Хвильового тією «південно-східною республікою комун», що знаходиться «на межі двох великих територій, двох енергій» [230, с. 615]. Він не вірить, що європейський пролетаріат зможе самостійно розпочати рух до комунізму, оскільки знаходиться під сильним впливом «третього стану» [229, с. 865], тобто буржуазії. Від Європи майбутня, комуністична, епоха може взяти економічну основу («міцну матеріальну базу для азіатських конкістадорів»), від Азії – енергію [230, с. 614]. Тип людини, наповненої цією енергією, М. Хвильовий за аналогією із завойовниками Америки називає конкістадорським і переконує, що «тільки конкістадори Великого Сходу утворять четвертий культурно-історичний тип, що тільки вони виведуть людськість на шлях комуністичних революцій» [230, с. 617]. Таким чином, саме в Україні відбудеться поєднання ментальності й культури Сходу і Заходу, саме тут азіатські конкістадори стануть *західниками* [230, с. 619] і саме тут «під дальній гул барикадних боїв спалахне багряно-голубим п’ятикутником над темною європейською ніччю» [228, с. 415] «азіатський ренесанс» як початок нової світової комуністичної революції. Після неї обов’язково настане комунізм, цей «четвертий культурно-історичний тип». Тож виходить, що «азіатський ренесанс» у М. Хвильового є *не зовсім* азіатським. В «азіатській Хохландії» Європа лише *оновлює* себе за допомоги Азії і, звичайно ж, творчою роботою представників української нації. Пізніше оті

смисли, послуговуючись якими, М. Хвильовий окреслює місце України «між Заходом та Сходом», в українського історика Бориса Крупницького (1894 – 1956) виллються у чеканне формулювання «Україна – це Захід на Сході», або місія України – це «місія західника на Сході» [131, с. 216]. Звертає на себе увагу також те, що М. Хвильовий у зміст поняття «Схід» ще не вкладає значення православного Сходу; Схід для нього – це тільки тюркський, китайський чи індійський Схід.

Як бачимо, погляди М. Хвильового є, до того ж, зашифрованим виявом ідеї українського месіанізму. Однак специфіка такого месіанізму полягає в тому, що твориться він людиною з атеїстичним типом світогляду. Часи ж первинного месіанізму (на зразок польського, який функціонував у межах панівного релігійного типу свідомості) вже минули й тому ідея месіанізму конструюється М. Хвильовим як *раціонально-необхідна*. Між іншим, із цієї точки зору месіанські мотиви в ідеологічній програмі кирило-мефодіївців, що приписують М. Костомарову, – «Книгах буття українського народу», – мали автентичніший характер хоча б тому, що розвивалися саме в межах християнської релігійної парадигми. М. Хвильовий же усвідомлено пише, що його ідеї *повинні* належати до месіанського типу: «Коли ти будеш шукати тут елементи месіанізму, ти їх, звичайно, знайдеш», – вустами персонажу із «Санаторійної зони», Анарха, проголошує він свої думки.

Таким чином, історіософські ідеї М. Хвильового формувалися під впливом трьох світоглядно-філософських традицій: матеріалістичного розуміння історії з ідеями В. Леніна включно, теорії О. Шпенглера та української національної ідеології. Об'єктивно ідея «азіатського ренесансу» «працювала» на творення *уявного* стану відрубності України, її культури та історичного шляху розвитку незалежно від Росії. Така «мисленнєва фігура» є необхідною складовою функціонування самостійного типу національної свідомості, через яку М. Хвильовий у своїх поглядах надає Україні статусу суб'єкта історичного процесу. Більше того, за допомоги цих поглядів М. Хвильовий, долаючи провінційний статус України, виводить її у

творці світової історії. Уявлення про «азіатський ренесанс» безперечно є «утопією» у маннгаймівському розумінні цього слова, в той час як «месіанські потуги» у М. Хвильового є наслідком рефлективного конструювання, що свідчить про їх неавтентичність.

ВИСНОВКИ

Аналіз філософсько-історичних ідей українських інтелектуалів першої половини XX століття, здійснений із залученням широкого світоглядно-філософського контексту дозволяє зробити деякі висновки.

Уся сукупність шару філософсько-історичних ідей в українській філософській культурі має дві складові – історіософію та епістемологію історії. У свою чергу, історіософські ідеї українських мислителів першої половини XX століття функціонують у межах двох філософсько-наукових парадигм – позитивістсько-соціологічної та екзистенціально-волюнтаристської. Історіософія як тип субстанціалістської філософії історії є домінуючим типом знання для більшості українських інтелектуалів, погляди яких проаналізовані в цій роботі. Як і належить історіософії, розумінню історичного процесу в її межах приписуються есенціалістські характеристики. Есенціалізм передбачає існування сталого набору сутнісних ознак, що не залежать від плину часу. Історіософія оперує великими позаісторичними просторовими й часовими формами: Україна, народ, нація, «провідна верства», Схід, Захід, епоха, Історія. Для утвердження думки про «реальність» того чи іншого концепту використовують антропоморфні, органіцистські та біологічні метафори.

Оскільки існує переконання в єдності історичного процесу, то стає можливим застосування до нього ідеї закону. Більшість українських історіософів переконані, що історичний світ розвивається за певними законами. І лише як виняток замість ідеї закону до розуміння історичного процесу інколи застосовують поняття долі, зрозумілої як доля-фатум (Д. Чижевський). Доля виступає в даному випадку ірраціональним замінником раціонального закону. Строга детермінованість подій, що подається у вигляді закону, притаманна як представникам позитивістської парадигми (І. Франко, В. Петров), так і носіям волюнтаристської тенденції, причому в останньому випадку закон пов’язується з ідеєю волі (Ю. Вассиян, В. Липинський).

Проблема «носія» історичності, що знайшла своє відображення в категорії «суб'єкт історичного процесу», вирішується українськими мислителями двояко. Для представників народницького світоглядного стилю мислення таким суб'єктом виступає «народ», зрозумілий як «простий», «автентичний» та як носій первинних істин щодо історичного процесу. Для представників елітаризму таким суб'єктом є «нація». Нація тут виступає ієрархізованою соціальною структурою, що рухається в історії завдяки реалізації свого природного творчого начала її «кращими» представниками – елітою (В. Липинський, Д. Донцов). Як би там не було, але суб'єктом історичного процесу в українських мислителів завжди є певне колективне утворення і ніколи індивід.

Традицію як механізм трансляції історичної спадщини, а отже і як певну зв'язувальну ланку між модусами минулого та теперішнього, у більшості випадків розуміють «робочим матеріалом» для історичної творчості, а не як закостенілу незмінність, що служить лише об'єктом поклоніння в сучасності (В. Липинський, Д. Чижевський, Ю. Вассиян). Побутування традиції у сучасності у розумінні цих авторів – це не ситуація повернення до минулого, а радше – рух у майбутнє за допомоги минулого.

Ідея історичної творчості, що так пов'язана з проблемою внутрішньої зміни традиції, має ще й самостійне значення. У цьому разі історія виступає втіленням творчих актів еліти (Ю. Вассиян). Але дія творчої волі «із себе» уможливлюється лише через подолання попередньої історії, тобто передбачається не тільки наслідування, а ще й момент розриву з традиціями, що склалися.

У випадках, коли у межах використання традиції здійснюється спроба перетворити історію величного походження України в історію її майбутнього (Д. Донцов), тобто побачити в майбутньому щось краще, ніж у теперішньому стані, – спостерігається своєрідне тяжіння до утопічності.

Що ж до розуміння особливостей процесів історичного розвитку, то серед українських мислителів зазначеного періоду зустрічаються такі їх конструкції.

1. У тих випадках, коли порушується проблема спрямованості та часових «фігур» історії, вирішується вона на користь лінеарної моделі (Ю. Вассиян, Д. Чижевський, В. Петров). Хоча, знову ж таки, як із Д. Донцовим, його сприйняття минулого може бути реконструйованим як циклічна модель української історії. За такого сприйняття виникає момент зворотності історії («повернення до того ж самого»). Однак циклічні моделі історії визначальної ролі для розуміння історичного процесу в історіософських побудовах українських мислителів усе ж таки не відігравали.

2. Ідея поступу настільки тяжіє над свідомістю українських мислителів першої половини XX століття незалежно від історіософської парадигми, що носить всеобіймаючий характер. Для позитивістськи налаштованого І. Франка поступ однозначно виступає головним законом руху людського суспільства в часі, що ніколи не може бути завершений, для волюнтариста ж В. Липинського він є лише однією зі сторін історичного процесу, що може існувати лише в парі із моментом консервативного стримування. У будь-якому разі без застосування цього концепту розуміння історичного процесу стає неможливим. І хоча для носіїв ірраціональних тенденцій у філософії, здавалося б, типовою є якраз боротьба з раціональною та телеологічною ідеєю соціального поступу, та знову ж таки в українських волюнтаристів (Д. Донцов) повної відмови від ідеї прогресизму не відбувається. Але, крім бачення поступу об’єктивною характеристикою історичного процесу, у деяких мислителів (А. Товкачевський, В. Петров) поступ сприймається як історична ідея, що виконує лише інтерпретаційні функції щодо історичного процесу.

Коли спеціально ставиться питання про смисл історії, то, як у випадку з А. Товкачевським, він збігається з проблемою мети історії. Спрямованість історії в певному напрямку до певного бажаного стану і є смислом історії.

Проблема рушійних сил історії українськими мислителями також вирішується залежно від філософсько-історичної парадигми. В цілому під рушійною силою потрібно розуміти стан конфлікту, перемога в якому однієї із сторін і рухає історію в часі. У Д. Донцова «двигуновою силою історії» служить людська дія, конкретніше – вольова дія еліти, що формує націю в часовому вимірі. Для націонал-комуніста М. Хвильового рушійна сила типова для прихильників історичного матеріалізму – це класова боротьба та робітничий клас як переможець у цій боротьбі на етапі переходу до комуністичної формації.

У межах народницько-позитивістської парадигми проблема великої історичної особи залишається підпорядкованою проблемі народу – носієві історичності. Історична особа як продукт середовища має значення лише у ролі виразника інтересів народу (М. Грушевський, «ранній» І. Франко). У рамках волюнтаризму великі історичні особи є акумуляторами й оформлювачами загальної національної волі до життя (Ю. Вассиян) та символічним вивершенням органічної національної ієрархії (В. Липинський).

Спроба поглянути на історію не як на поле дії об’єктивних законів, не як на наперед задану людині реальність, а зсередини людської свідомості (Ю. Вассиян, М. Шлемкевич) засвідчує не лише зв'язок таких поглядів із феноменологією чи екзистенціалізмом, а ще й відкриває новий – антропологічний – вимір сприйняття історичного процесу. Існування історії кожної часової миті залежить за такого сприйняття від творчої дії індивіда, що таким чином зреалізовує свої життєві інтереси.

У контексті української історіософії цього періоду остаточно була актуалізована й проблема «Захід-Схід» та прояснено її значення для усвідомлення фактора цивілізаційної приналежності України (М. Грушевський, Д. Донцов, В. Липинський, М. Хвильовий, Б. Крупницький). Робляться висновки або про межовий характер української історії («між Заходом і Сходом»), або про приналежність її до Західної цивілізації.

Тяглість історії й історія тяглості

Шар епістемології історії в історичних рефлексіях українських інтелектуалів представлений набагато слабше, ніж рівень історіософії. Це можна пояснити тим, що історіософія найчастіше є прямим продовженням певних колективних світоглядів, епістемологія ж історії можлива в межах спеціалізованих підходів до минулого як результуюча розвинених професійних форм історичного знання. Зрозуміло, що в межах слаборозвинених форм української «високої» культури першої половини XX століття, яка якраз і передбачає моменти спеціалізації та професіоналізації, шар епістемології культивувати було набагато важче, ніж шар історіософського знання, що прямо відповідав запитам певних світоглядів та політичних ідеологій. Можливо тому неокантіанська версія теорії історичного знання Б. Кістяківського – один із небагатьох випадків присутності епістемології історії в українському філософсько-історичному дискурсі першої половини XX століття.

Підсумовуючи, зупинимося також на деяких проблемах, що не були розглянуті або лише частково проаналізовані в цій роботі, але які мають певну перспективу для їх подальшого розроблення. І справа тут не стільки в тому, що «нельзя объять необъятное», скільки в тому, що підступи до аналізу цих проблем ще не досить чітко виявляються, і якщо й помічаються, то лише пунктирною лінією. Мова йде, по-перше, про потребу вироблення цілісної моделі такого локального філософсько-історичного процесу, як український. Зрозуміло, що така модель може носити лише конвенціоналістський характер.

По-друге, в цій роботі не була зачеплена така важлива проблема, як марксистський варіант української філософії історії – історичний матеріалізм, що в 20–40-ті роки функціонувала як у рамках єдиної совєтської філософської парадигми у Великій Україні (В. Юринець, П. Демчук), так і в західноукраїнських землях, де філософсько-історичну проблематику розробляли, зокрема, ідеологи комуністичного руху В. Левинський, А. Крушельницький, С. Тудор, Р. Роздольський та деякі інші заангажовані інтелектуали. Зрозуміло, що без детального аналізу

й переосмислення в інших світоглядно-пізнавальних контекстах цієї течії та її взаємодії з немарксистськими варіантами філософій історій неможливо побудувати цілісну картину філософсько-історичної складової українського філософського процесу XX століття.

По-третє, загальний образ філософсько-історичної думки XX століття може бути вибудуваний лише з додаванням детально вивченої теоретичної та історіософської складової творчості таких відомих українських істориків зазначеного періоду, як М. Грушевський, М. Яворський, С. Томашівський, Б. Крупницький, Л. Окіншевич та інші.

По-четверте, загальна ідейна переорієнтація філософії в XX столітті, що була інспірована новим культурним контекстом, потребує особливої уваги до епістемологічних проблем української філософсько-історичної думки XX століття. Такі аспекти розгортання філософсько-історичних досліджень вказують на можливі подальші шляхи розвитку тих ідей, що були викладені в цій роботі.

Філософські тексти неможливо наново переписати, але їм можна надати інших смислів відповідно до контексту своєї доби, й тоді ми говоримо про їх нові прочитання. Спробою такого прочитання (насправді завжди чергового) є й ця праця. Не претендуючи на остаточне вирішення всіх проблем, вона все ж таки по-своєму претендує на певне наближення до розуміння феномену історіософських рефлексій в українській філософії першої половини XX століття. Автор розраховує на критичні відгуки та зауваження всіх зацікавлених читачів з наміром врахувати їх у своїй подальшій роботі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Аббаньяно Николо.* Введение в экзистенциализм [1942] / пер. с итал. А. Л. Зорина // *Николо Аббаньяно.* Структура экзистенции. Позитивный экзистенциализм и другие работы. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 77–272.

2. *Антонович М.* Історіософія Юліана Вассияна // *Ю. Вассиян.* Твори. – Торонто [Б. в.], 1972. – Т. 1. Степовий сфінкс (суспільно-політичні нариси). – С. 26–38.

3. *Арон Реймон.* Вступ до філософії історії. Есе про межі історичної об’єктивності / пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка. – К.: Український Центр духовної культури, 2005. – 580 с. [1938].

4. *Артюх В*. Про історіософію Дмитра Донцова // Проблеми гуманітарних наук: наукові записки ДДПУ ім. І. Франка. – Дрогобич: НВЦ «Каменяр», 2002. – Випуск десятий. – С. 57–66.

5. *Артюх В.* Проблема епохи в історіософії Віктора Петрова // Науковий часопис НПУ ім. М. Драгоманова. Серія 7. «Релігієзнавство. Культурологія. Філософія»: зб. наукових праць. – К.: НПУ імені М. П. Драгоманова, 2005. – Випуск 4 (17). – С. 136–142.

6. *Артюх В*. Категорія світогляду в історико-філософських студіях Дмитра Чижевського // Проблеми гуманітарних наук: наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка. – Дрогобич: Вимір, 2005. – Випуск п’ятнадцятий. – С. 14–23.

7. *Артюх В.* Неокантіанство в історичному пізнанні: версія Богдана Кістяківського // Проблеми гуманітарних наук: наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. – Дрогобич: Вимір, 2006. – Випуск сімнадцятий. Філософія. – С. 84–93.

8. *Артюх В.* Позитивізм в історіософії Івана Франка // Філософські науки: збірник наукових праць. – Суми: СумДПУ ім. А. Макаренка, 2007. – С. 122–128.

9. *Артюх В.* Філософсько-історичні ідеї у творчості Дмитра Чижевського // Вісник Київського національного університету

імені Тараса Шевченка. Сер.: Філософія. Політологія. – Вип. 81–83. – К., 2006. – Вип. 83. – С. 131–134.
10. *Астаф'єв А. О.* Феномен континуальності нації в українському історико-філософському вимірі: автореф. дис… канд. філос. наук: 09.00.05 / А. О. Астаф'єв. – К., 2000. – 20 с.
11. *Астаф'єв А.* Континуальність як модель національної історії (нарис історіософії українського радикального націоналізму) // Молода нація. – 2001. – № 1. – С. 5–41.
12. *Бердяев Н.* Новое средневековье. – М.: Феникс-ХДС-пресс, 1991. – 84 с. [1924].
13. *Бердяев Н. А.* О характере русской религиозной мысли XIX века [1930] // Н. Бердяев о русской философии. – Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. – Ч. 2. – С. 3–31.
14. *Березинець В. В*. Історіософія Михайла Грушевського: автореф. дис. … канд. філос. наук: 09.00.05 / В. В. Березинець. – К., 1996. – 20 с.
15. *Бичко І. В.* Українська ментальність і проблеми гуманізації національної вищої школи // Розбудова держави. – 1993. – № 3. – С. 58–63.
16. *Бичко І.* Український національний характер: персоналістський підхід // Філософсько-антропологічні читання-95. – К., 1996. – Вип. 2. – С. 20–26.
17. *Бичко А. К., Бичко І. В.* Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження. – Дрогобич [Б. в.], 1997. – 115 с.
18. *Бичко І.* Історія і екзистенція // Людинознавчі студії. Наукові записки ДДПУ. – Дрогобич: Вимір, 2000. – Випуск другий. – С. 4–13.
19. *Бичко І. В.* Сенс історичного пізнання: екзистенційний підхід // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: РА «Тандем-У», 2000. – Вип. XI. – С. 5–15.
20. *Білас Л.* Криза нашого образу історії [1957] // *Я. Ісаєвич.* Лев Білас та його історіографічні праці. – Львів [Б. в.], 2002. – С. 26–56.

21. *Білас Л.* Краків, Женева і філіяція "Кричевського". До родовідної мислення В. Липинського // *В'ячеслав Липинський*. Твори (Історична секція). – Філадельфія [Б. в.], 1980. – Т. 2. – С. 17–98.
22. *Боецій Северин.* Розрада від філософії / пер. з лат. А. Содомори. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. – 146 с. [524].
23. *Бойко Ю.* Основи українського націоналізму. – [Б. м.], [Б. в.], 1951. – 128 с.
24. *Бойко Ю.* Микола Хвильовий // *Ю. Бойко.* Вибране. – Мюнхен [Б. в.], 1971. – Т. 1. – С. 111–132.
25. *Бойченко І. В.* Філософія історії: підручник. – К.: Т-во «Знання», КОО, 2000. – 723 с.
26. *Больнов О. Ф.* Философия экзистенциализма / пер. с нем. С. Никулина. – СПб.: Изд-во «Лань», 1999. – 224 с. [1943].
27. *Бондар С. В.* Історіософія І. Лисяка-Рудницького в контексті націотворчих та державотворчих процесів в Україні. – автореф. дис. … канд. філос. наук: 09.00.05 / С. В. Бондар. – К., 2005. – 18 с.
28. *Бондарчук С. Д.* Роль еліти як суб'єкта соціального поступу в історіософії В'ячеслава Липинського: автореф. дис… канд. філос. наук: 09.00.05 / С. Д. Бондарчук. – К., 1997. – 17 с.
29. *Брагінець А.* Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка. – Львів: Книжково-журнальне вид-во, 1956. – 410 с.
30. *Будз В. П.* Філософія історії Михайла Грушевського. – автореф. дис. … канд. філос. наук: 09.00.05 / В. П. Будз. – Львів, 2001. – 19 с.
31. *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма. – М.: Издание Московского психологического общества, 1902. – С. 1–47.

32. *Валіцький Анджей.* В полоні консервативної утопії: Структура і видозміни російського слов'янофільства / пер. з польськ. В. Моренця. – К.: Основи, 1998. – 710 с. [1964].
33. *Вассиян Ю.* До головних засад націоналізму // Розбудова нації. – Прага, 1928. – Ч. 2. – С. 33–42.
34. *Вассиян Ю.* Ідеологічні основи українського націоналізму // Розбудова нації. – Прага, 1929. – Ч. 3 – 4. – С. 65–77.
35. *Вассиян Ю.* Простір між Москвою і Візантією [1934] // *Ю. Вассиян.* Твори. – Торонто: Євшан-зілля, 1972. – Т. 1. Степовий сфінкс. – С. 81–106.
36. *Вассиян Ю.* Одиниця й суспільність [1934] // *Ю. Вассиян.* Одиниця і суспільність (суспільно-філософічні нариси). – Торонто: Золоті ворота, 1957. – С. 9–14.
37. *Вассиян Ю.* Історія як дефініція [1934] // *Ю. Вассиян.* Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). – Торонто: Золоті ворота, 1957. – С. 77 – 90.
38. *Вассиян Ю.* Степовий сфінкс [1935 – 1936] // *Ю. Вассиян.* Твори. – Торонто: Євшан-зілля, 1972. – Т. 1. Степовий сфінкс. – С. 49 – 80.
39. *[Вассиян Ю.] Орлян Ю.* Змаг основ // За самостійність. – 1947. – Ч. 11–12. – С. 12–16; 1948. – Ч. 1–2. – С. 22–24; Ч. 3–4. – С. 12–17.
40. *Вассиян Ю.* Історія і людина // Тризуб. – Брукселя, 1948. – Ч. 5. – С. 13–14; Ч. 6. – С. 10–11.
41. *Вдовиченко Г.В.* Історіософія та філософська антропологія М. Хвильового // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український Центр духовної культури, 2005. – Випуск 50. – С. 74–82.

42. *Вебер М.* «Об'єктивність» соціально-наукового і соціально-політичного пізнання [1904] // *М. Вебер.* Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / пер. з нім. О. Погорілого. – К.: Основи, 1998. – С. 192–263.

43. *Витанович І.* Уваги до методології й історіософії Михайла Грушевського // Український історик. – 1966. – №1–2. – С. 32–51.

44. *Витанович І.* Соціологічна спадщина Миколи Шлемкевича // Листи до приятелів. – 1967. – Кн. 7–8–9. – С. 9–16.

45. *Вундт Вильгельм.* Проблемы психологии народов [1886]

/ Пер. с нем. Н. Самсонова // *В. Вундт.* Психология народов. – М.: Изд-во «Эксмо»; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – С. 9–116.

46. *Вундт Вильгельм.* Нации и их философия (Глава из мировой войны) / пер. с нем. Д. А. Каплан. – Екатеринослав: Наука, 1919. – 83 с. [1915].

47. *Галушко К.* Консерватор на тлі доби: В’ячеслав Липинський і суспільна думка європейських “правих”. – К.: Темпора, 2002. – 288 с.

48. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук / пер. с нем. Б. Столпнера. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. Философия духа. – 472 с. [1817].

49. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории / пер. с нем. А. М. Водена. – СПб.: Наука, 1993. – 480 с. [1837].

50. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. Книга III [1838] / пер. с нем. П.С. Попова // *Г.В.Ф. Гегель.* Сочинения: в 14 т. – М.: Изд-во соц.-эконом. лит-ры, 1958. – Т. XIV. – 440 с.

51. *Гердер И. Г.* Из старого предисловия к сборнику народных песен [1774] / пер. с нем. Н. А. Сигал // *И. Г. Гердер.* Избранные сочинения. – М.; Л.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1959. – С. 83–87.

52. *Герцен А.* С того берега [1850] // *А. Герцен.* Сочинения в

2 т. – М.: Мысль, 1986. – Т. 2. – С. 3–117.

53. *Голубенко П.* Хвильовий і Шпенглер // Сучасність. – 1963. – № 5. – С. 53–70.

54. *Горбач Н.* Філософські переконання Івана Франка. – Львів: Каменяр, 2006. – 112 с.
55. *Горлова В. М.* Українська національна ідентичність: компаративний аналіз націоналістичних дискурсів: автореф. дис. … канд. філос. наук / В. М. Горлова. – Харків, 2005. – 20 с.
56. *Горский В. С.* Понятие «философская культура» в истории философской и общественной мысли народов СССР // Диалектика интернационального и национального в развитии общественной мысли. – Кишинев: Штиица, 1984. – С. 116–124.
57. *Горський В. С.* Структура простору історико-філософського дослідження // Наукові записки національного університету «Києво-Могилянська академія»: Філософія та релігієзнавство. – К., 2005. – Т. 37. – С. 3–8.
58. *Гошовський М.* Проблема прогресу в українській соціальній філософії (XIX – I чверть XX ст.) // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 3. – С. 88–102.
59. *Грабович Григорій.* Дмитро Чижевський: наука, історія, ідентичність // *Г. Грабович.* Тексти і маски. – К.: Критика, 2005. – С. 182–204.
60. Б. Грінченко – М. Драгоманов. Діалоги про українську національну справу. – К.: Інститут археографії НАНУ, 1994. – 286 с.
61. *Грушевський М.* Вступний виклад з давньої історії Русі [1894] // *М. Грушевський.* Твори: у 50 т. – Львів: Світ, 2002. – Т. 1. Серія «Суспільно-політичні твори (1894-1907)». – С. 65–74.
62. *Грушевський М.С.* Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.1. До початку XI віка. – 648 с. [1898]
63. *Грушевський М.* З біжучої хвилі [1906] // *М. Грушевський.* Твори: у 50 томах. – Львів: Світ, 2002. – Т. 1. Серія «Суспільно-політичні твори (1894 – 1907)». – С. 289–382.
64. *Грушевський М.* На порозі нової України: Гадки і мрії. – К.: Наукова думка, 1991. – 128 с. [1918].

65. *Грушевський М.* На українські теми: «О любви к Отечеству и народной гордости» [1907] // *М. Грушевський.* Твори: у 50 томах. – Львів: Світ, 2005. – Т. 2. Серія «Суспільно-політичні твори (1907 – 1914)». – С. 20–37.

66. *Грушевський М.* Спомини // Київ. – 1992. – № 3. –

С. 130–142.

67. *Гуревич А. Я.* Уроки Люсьена Февра // *Люсьен Февр.* Бои за историю. – М.: Наука, 1991. – С. 501–541.

68. *Гуревич А.Я.* Жак ле Гофф и новая историческая наука во Франции // *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс-Академия, 1992. – С. 352–373.

69. *Гуссерль Эдмунд.* Логические исследования. – Т. 1 [1900] / пер. с нем. Э. А. Бернштейн; предисл. С. Л. Франка // *Эдмунд Гуссерль.* Логические исследования. Картезианские размышления. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 5 – 288.

70. *Гуссерль Эдмунд.* Философия как строгая наука [1911] / пер. с нем. // *Эдмунд Гуссерль.* Логические исследования. Картезианские размышления. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 667–743.

71. *Гуссерль Эдмунд.* Феноменология внутреннего сознания времени / пер. с нем. В. И. Молчанова // *Э. Гуссерль.* Собрание сочинений. – М.: Изд-во «Гнозис», 1994. – Т. 1. – 102 с. [1928].

72. *Депенчук Л.* Богдан Кістяківський. – К.: Основи, 1995. – 174 с.

73. *Держко І. З.* Ідея суспільного прогресу в українській філософії: автореф. дис… канд.. філос. наук / І. З. Держко. – Львів, 1999. – 24 с.

74. *Дзюба І.* Микола Хвильовий: «Азіатський ренесанс» і «психологічна Європа» // Дзеркало тижня. – 2005. – № 40 (568). – 15–21 жовтня.

75. *Дичковська Г. О.* Історіософські основи національно-визвольного руху 20–50 років ХХ століття: автореф. дис. … канд. філос. наук: 09.00.05 / Г. О. Дичковська. – К., 1998. – 18 с.

76. *Дильтей Вильгельм.* Сущность философии / пер. с нем. М. Е. Цельтера. – М.: Интрада, 2001. – 155 с. [1907].

77. *Донцов Д.* Націоналізм [1926] // *Д. Донцов.* Твори. – Львів: Кальварія, 2001. – Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці. – С. 243–425.

78. *Донцов Д.* Росія чи Європа? Та інші есеї. – К.: Вид-во Спілки Української молоді, 1992. – 43 с. [1929].

79. *Донцов Д.* Микола Хвильовий [1933] // Українське слово. Хрестоматія української літератури та літературної критики (у трьох книгах). – К.: Вид-во «Рось», 1994. – Книга перша. – С. 654–671.

80. *Донцов Д.* Українсько-совєтські псевдоморфози [1925] // *Д. Донцов.* Дві літератури нашої доби. – Львів [Б. в.], 1991. – С. 93–108.

81. *Донцов Д.* Де шукати наших історичних традицій [1938] // *Д. Донцов.* Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. – К.: МАУП, 2005. – С. 25–136.

82. *Донцов Д.* Дух нашої давнини. – Дрогобич: Відродження, 1991. – 342 с. [1944].

83. *Драгоманов М.* Малороссия в ее словесности [1870] // *М. Драгоманов.* Вибране. – К.: Либідь, 1991. – С. 5–45.

84. *Драгоманов М.* Чудацькі думки про українську національну справу [1891] // *М. Драгоманов.* Вибране. – К.: Либідь, 1991. – С. 461–558.

85. *Дройзен И. Г.* Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории / пер. с нем. Г. И. Федоровой; под ред. Д. В. Скляднева. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 584 с. [1858].

86. *Енгельс Ф.* Анти-Дюрінг: переворот у науці, вчинений паном Євгеном Дюрінгом / пер. з рос. – К.: Політвидав України, 1983. – 456 с. [1878].

87. *Енгельс Ф.* Лист до Йозефа Блоха, 21 [-22] вересня 1890 року / пер. з рос. // *К. Маркс, Ф. Енгельс*. Твори. – К.: Вид-во політ. літ-ри України, 1967. – Т. 37. – С. 371–374.

88. *Жукова Н. В.* Філософсько-світоглядні засади соціально-політичної концепції Б. Кістяківського: автореф. дис. … канд. філос. наук / Н. В. Жукова. – Львів, 2005. – 18 с.

89. *Забужко О*. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період. – К.: Наукова думка, 1992. – 120 с.

90. *Закидальський Т.* Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 4. – С. 89–100.

91. *Захара І.* Позитивізм у соціальній філософії Івана Франка // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: матеріали Міжнародної наукової конференції (Львів, 25 – 27 вересня 1996 р.). – Львів [Б. в.], 1998. – С. 180–185.

92. *Зашкільняк Л.* Методологічні погляди Михайла Грушевського // Україна модерна. – Львів: Інститут історичних досліджень Львівського державного університету ім. Івана Франка, 1999. – Число 2–3 за 1997 – 1998 рр. – С. 233–253.

93. *Зеров М.* До джерел [1925] // *М. Зеров.* Вибране: у 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2. Історико-літературні та літературознавчі праці. – С. 492–588.

94. *Зіньківський Трохим.* Молода Україна, її становище і шлях [1890] // Берегиня. – 1993–1994.– № 2–3. – С. 6–25.

95. *Ісаїв В*. Політична соціологія В’ячеслава Липинського // Сучасність. – 1984. – Ч. 6 (278). – С. 81–95

96. Историография истории Нового времени стран Европы и Америки. – М.: Высшая школа, 1990. – 512 с.

97. История теоретической социологии: в 4 т. / ответ. ред. и составитель Ю. Н. Давыдов. – М.: Изд-во «Канон+», ОИ «Реабилитация», 2002. – Т. 1. – 496 с.

98. *Іщенко Ю.* Пошук моделей національної ідентичності (порівняльний аналіз історіософського дискурсу М. Данилевського і Д. Донцова) // Політологічні читання. – 1994. – № 2. – С. 145–188.

99. *Камчатнов А. М.* О концепте интеллигенции в контексте русской культуры // Язык и ментальность. – СПб. [Б. в.], 2004. – С. 111–123.

100. *[Кандиба О.] Олег Ольжич.* Український міт [1938] // *Олег Ольжич.* Незнаному воякові: Заповідане живим. – К.: Фундація ім. О. Ольжича, 1994. – С. 256–264.
101. *[Кандиба О.] Олег Ольжич.* Українська історична свідомість [1941] // *Олег Ольжич*. Незнаному воякові: Заповідане живим. – К.: Фундація ім. О. Ольжича, 1994. – С. 242–256.
102. *Карєєв Н.* Фільософія історії, історіософія і соціольогія / пер. з великорус. О. Сушка. – Львів [Б. в.], 1903. – 35 с. [1883].
103. *Карлейль Т.* Герои, почитание героев и героическое в истории [1840] [1840] / пер. с фр. В. И. Яковенко // *Т. Карлейль.* Теперь и прежде. – М.: Республика, 1994. – С. 5–198.
104. *Кассирер Эрнст.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры [1944] / пер. с англ. Ю. А. Муравьева // *Эрнст Кассирер.* Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – С. 440–722.
105. *Касьянов Г.* Українська інтелігенція 1920-х – 30-х років: соціальний портрет та історична доля. – К.: Глобус, Вік; Едмонтон: Канадський інститут Українських Студій Альбертського ун-ту, 1992. – 176 с.
106. *Кашуба М.* Ідея суспільного прогресу в працях Івана Франка // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: матеріали Міжнародної накової конференції (Львів, 25-27 вересня 1996 р.). – Львів [Б. в.], 1998. – С. 226–230.
107. *Кашуба М.* «Занепад Європи» О. Шпенглера та українська культура // Континент Європа: зб. наук. праць. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2000. – С. 47–58.
108. *Кереньи Карл.* Пролегомены [1941] / пер. с англ. В. В. Наукманова // *К.-Г. Юнг.* Душа и миф: шесть архетипов. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996 – С. 11–37.
109. *Керкегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» (Фрагменты) [1846] / пер. с датского Д. Лунгиной // Логос. – 1997. – № 10. – С. 139–147.

110. *Кимелев Ю. А.* Философия истории. Системно-исторический очерк // Философия истории. Антология. – М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 3–19.
111. *Кириленко В. А.* Українська філософія національного радикалізму XX століття: Історичне становлення та зміст формування: автореф. дис. … канд. філос. наук: 09.00.05 / В. А. Кириленко. – К., 1997. – 19 с.
112. *Кислюк К. В*. Це зручне слово «історіософія» // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія»: Філософія та релігієзнавство. – К., 2004. – Т. 25. – С. 14–18.
113. *Кислюк К. В.* Українська історіософія та західноєвропейська філософія історії: механізм та етапи взаємодії // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український Центр духовної культури, 2006. – Випуск 57. – С. 125–135.
114. *Кистяковский Б.* Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений [1900] // *Б.А. Кистяковский.* Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. – М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1916. – С. 120–188.
115. *Кистяковский Б.* «Русская социологическая школа» и категория возможности при решении социально-этических проблем // Проблемы идеализма / сб. статей под ред. П. И. Новгородцева. – М.: Изд-во Московского психологического общества, 1902. – С. 297–393.
116. *Кістяківський Б.* На захист науково-філософського ідеалізму [1906] / пер. з рос. Л. Г. Малишевської // *Б. Кістяківський*. Вибране. – К.: Абрис, 1996. – С. 31–96.
117. *Кістяківський Б.* До питання про самостійну українську культуру [1911] // Хроніка-2000. – К., 2000. – Вип. 37–38: Україна: філософський спадок століть. – С. 699–717.
118. *Кістяківський Б.* Проблеми і завдання соціально-наукового пізнання [1912] / пер. з рос. Л. Г. Малишевської // *Б. Кістяківський.* Вибране. – К.: Абрис, 1996. – С. 3–30.
119. *Кіян О*. Історіософія Володимира Антоновича // Філософська думка. – 2006. – № 3. – С. 108–133.

120. *Козій І. В.* Соціально-філософські погляди Дмитра Донцова: автореф. дис. … канд. філос. наук / І. В. Козій. – Львів, 2005. – 17 с.
121. *Коккьяра Дж.* История фольклористики в Европе / пер с итал. А. Бенедиктова, М. Кирилловой. – М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1960. – 700 с. [1952].
122. *Колесников К.* Категорія історіософії: епістемологічне наповнення і традиції використання // Визвольний шлях. – 1998. – № 5. – С. 584–590.
123. *Колінгвуд Р. Дж.* Ідея історії / пер. англ. О. Мокровольского. – К.: Основи, 1996. – 615 с. [1946].
124. Консерватизм: Антологія / упоряд.: О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 1998. – XXVI+598 с.
125. *Конт Огюст*. Основные законы социальной динамики, или Общая теория естественного прогресса человечества [1841] / пер. с нем. И. Д. Маркусона // Философия истории: Антология. – М.: Аспект-Пресс, 1995. – С. 116–130.
126. *Конт Огюст*. Курс позитивной философии / пер. с фр. И. А. Шапиро // Родоначальники позитивизма. – СПб.: Издание «Брокгауз-Ефрон», 1912. – Вып. 4. Огюст Конт. – С. 1–45.
127. *Корпусова В.* В. Петров (Домонтович): етногенетика як свобода самовиявлення // Слово і Час. – 2002. – № 10. – С.17–25.
128. *Кошарний С. О.* Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля: критичний аналіз. – К.: Український Центр духовної культури, 2005. – 372 с.
129. *Кримський С., Павленко Ю*. Цивілізаційний розвиток людства. – К.: Фенікс, 2007. – 315 с.
130. *Крупницький Б.* Теорії доби і сучасність [1947] // Молода нація. – 2002. – № 2 (23). – С. 40–64.
131. *Крупницький Б.* Основні проблеми історії України / На правах рукопису. – Мюнхен [Б. в.], 1955. – 221 с.
132. *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен; Львів, 1995. – 164 с. [1947].
133. *Кульчицький О.* Риси характерології українського народу [1949] // Енциклопедія Українознавства. Загальна частина. – К.: Інститут української археографії та джерелознавства

ім. М. С. Грушевського, 1995. – Т. 2. – С. 708–718.
134. *Кульчицький О.* Вчителі життя. Пам'яті М. Шлемкевича // Сучасність. – 1966. – № 6. – С. 82–88.
135. *Кульчицький О.* Іван Мірчук – дослідник української духовності [1974] // Хроніка-2000. – К., 2000. – Вип. 37–38. Україна: філософський спадок століть. – С. 53–65.
136. *Кульчицький О.* Введення в проблематику сутності філософії // *М. Шлемкевич.* Сутність філософії. – Париж; Нью-Йорк; Мюнхен [Б. в.], 1981. – С. 1–86.
137. *Лащенко О.* Стяг отчизни // Пробоєм. Місячник культури. – Прага, 1941. – № 4. – С. 234–137.
138. *Ленін В. І.* Доповідь про тактику РКП 5 липня [1921] // *В. І. Ленін.* Повне зібрання творів. – К.: Вид-во політичної літератури України, 1974. – Т. 44. – С. 32–51.
139. *Ленкавський С.* Філософські підстави «Націоналізму» Донцова [1928] // *Ленкавський С.* Український націоналізм. Твори. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2002. – Т. 1. – С. 504–509.
140. *Липа Ю.* Призначення України. – Нью-Йорк: Говерля, 1953. – 308 с. [1938].
141. *Липинський В.* Релігія і церква в історії України. – Філадельфія [Б. в.], 1925. – 112 с.
142. *Липинський В.* Листи до братів-хліборобів. – Київ; Гарвард: [Б. в.], 1995. – XLVIII+472 с. [1926].
143. *Лисяк-Рудницький І.* На обороні інтелекту [1971] // *І. Лисяк-Рудницький.* Історичні есе: у 2 т. – К.: Основи, 1994. – Т. 2. – С. 381–407.
144. *Лісовий В.* Драгоманов і Донцов // *В. Лісовий*. Культура. Ідеологія. Політика. – К.: Вид-во імені Олени Теліги, 1997. – С. 245–262.
145. *Лук'янець В. С., Соболь О. М.* Філософський постмодерн. – К.: Абрис, 1998. – 352 с.
146. *Луппол И.* Новое средневековье (К характеристике современного феодального социализма) // Под знаменем марксизма. – 1926. – № 12. – С. 117–143.

147. *Магочий П.* Українське національне відродження: нова аналітична структура // Український історичний журнал. – 1991. – № 3. – С. 97–107.
148. *Мазепа В. І.* Культуроцентризм світогляду Івана Франка. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2004. – 232 с.
149. *Маланюк Є.* Франко незнаний [1956] // *Є. Маланюк.* Книга спостережень. Фрагменти. – К.: Атіка, 1995. – С. 66–73.

150. *Манхейм Карл, фон.* Консервативная мысль [1953] / Пер. с англ. А. И. Миллера, Т. И. Студеникиной // *Карл Манхейм.* Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 572–668.

151. *Мейнеке Ф.* Возникновение историзма / пер. с нем.

В. А. Брун-Цехового. – М.: РОССПЭН, 2004. – 480 с. [1936].

152. *Михайловська Н.* Трагічні оптимісти: Екзистенційне філософування в українській літературі XIX – першої половини XX ст. – Львів: Світ, 1998. – 212 с.
153. *Мірчук І.* Месіанізм Липинського [1931] // Дві концепції української політичної думки: В'ячеслав Липинський – Дмитро Донцов. – Мюнхен [Б. в.], 1980. – С. 35–39.
154. *Мірчук І.* Світогляд українського народу: Спроба характеристики // Науковий збірник Українського Вільного ун-ту у Празі. – 1942. – Т. 3. – С. 225–243.
155. *Мірчук І.* Історія української філософії [1949] // Енциклопедія українознавства. Загальна частина: в 3 т. – К.: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 1995. – Т. 2. – С. 718–724.
156. *Могилко О.* Історіософські ідеї М. Грушевського в контексті сучасних проблем національного відродження // Розбудова держави. – 1996. – № 12. – С. 26–29.
157. Націоналізм: Антологія. – 2-ге вид. / упоряд.: О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2006. – xliv+684 с.
158. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. – К.: Обереги, 2003. – 144 с. [1868–1876].
159. *Ніцше Ф.* Невчасні міркування II. Про користь і шкоду історії для життя [1874] / пер. з нім. К. Котюк // *Ф. Ніцше.* Повне

зібрання творів: критично-наукове видання у 15 томах. – Львів: Астролябія, 2004. – Т. 1. – С. 203–278.
160. *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра [1883 – 1884] / пер. з нім. А. Онишка // *Ф. Ніцше.* Так казав Заратустра; Жадання влади. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – С. 7–326.
161. *Ніцше Ф.* По той бік добра і зла (Прелюдія до філософії майбутнього) [1886] / пер. з нім. А. Онишка // *Ф. Ніцше.* По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. – Львів: Літопис, 2002. – С. 5–184.
162. *Ніцше Ф.* Генеалогія моралі [1887] / пер. з нім. А. Онишка // *Ф. Ніцше.* По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. – Львів: Літопис, 2002. – С. 185–319.
163. *Ніцше Ф.* Жадання влади [Антихрист] [1888] / пер з нім. П. Таращука // *Ф. Ніцше.* Так казав Заратустра; Жадання влади. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – С. 329–414.
164. *Ничик В. М.* О принципах отнесения наследия мыслителя к духовной культуре того или иного народа // Диалектика интернационального и национального в развитии общественной мысли. – Кишинев: Штиица, 1984. – С. 107–115.
165. *Новаліс (Фрідріх фон Гарденберг).* Християнство або Європа [1799] / пер. з нім. Олега Фешовця // Мислителі німецького Романтизму. – Івано-Франківськ: Вид-во «Лілея-НВ», 2003. – С. 306–324.
166. *Окіншевич Лев.* Між Заходом і Сходом [1952] // Розбудова Держави. – 1997. – № 7–8. – С. 108–113.
167. *Ортега-і-Гасет Х.* Безхребетна Іспанія [1922] / пер. з ісп. В. Сахна // *Х. Ортега-і-Гасет.* Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – С. 140–195.
168. *Ортега-і-Гасет Х.* Бунт мас [1930] / пер. з ісп. В. Бурггарта // *Х. Ортега-і-Гасет.* Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – С. 15–139.
169. *Остапчук Г .О.* Націотворчі та державотворчі тенденції в історіософії В’ячеслава Липинського: автореф. дис… канд. філос. наук: 09.00.05 / Г. О. Остапчук. – К., 1997. – 22 с.
170. *Оукшот Майкл.* Що означає бути консерватором [1956]

/ пер. з англ. О. Тереха та П. Таращука // Консерватизм: Антологія / упоряд.: О. Проценко, В. Лісовий. – К.: ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 43–61.

171. *Павленко Ю. В.* Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства. – К.: Либідь, 1996. – 358 с.

172. *Павличко С.* На зворотному боці автентичності: Культурфілософія Петрова-Домонтовича-Бера (1946–1948) // Сучасність. – 1993. – № 5. – С. 111–125.

173. *Петров В.* Засади поетики [1946] // Українське слово: Хрестоматія української літератури та критики ХХ століття: в 4 кн. – К.: Вид-во «Аконт», 2001. – Кн. 2. Культурно-історична епоха модернізму. – С. 129–141.

174. *[Петров В. П.] Віктор Бер.* Історіософічні етюди [1946] // Українське слово: Хрестоматія української літератури та критики ХХ століття: в 4 кн.- К.: Вид-во «Аконт», 2001.– Кн. 2. Культурно-історична епоха модернізму. – С. 141–156.

175. *[Петров В. П.] Віктор Бер.* Наш час, як він є / З приводу статті Нормана Казнса "The Soturday Review of Literature". – New York, 1946 // Рідне слово. – Мюнхен; Фрайман, 1946. – Ч. 8. – С. 28–40.

176. *[Петров В. П.] Віктор Бер.* З циклю: Засади історії. Народництво // Час. – Фюрт (Баварія), 1947. – Лютий. – Ч. 5. – С. 7.

177. *[Петров В.П.] Віктор Бер.* Історіософічні етюди // МУР. – Зб. ІІІ. – Мюнхен; Карльсфельд, 1947. – С. 7–10.

178. *[Петров В. П.] Віктор Бер.* Сучасний образ світу: Криза класичної фізики // Арка. – Мюнхен, 1947. – Липень. – Ч. 1. – С. 2–6.

179. *[Петров В. П.] Віктор Бер.* Християнство і сучасність // Орлик. – Берхтесгаден, 1947. – № 2.

180. *[Петров В. П.] Віктор Бер.* Проблема епохи [1947] // Молода нація. – 2002. – № 2. – С. 65–74.

181. *Поппер Карл.* Злиденність історицизму / пер. з англ. В. Лісового. – К.: АБРИС, 1994. – 192 с. [1944–1945].

182. *Потульницький В. А.* Україна і всесвітня історія: Історіософія світової та української історії XVII-XX століть. – К.: Либідь, 2002. – 480 с.

183. *Пріцак О.* Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. – К.; Кембридж [Б. в.], 1991. – 80 с.

184. *Пятківський Р.* Проблема суб'єкта історичного процесу в українській філософії кінця XIX – першої половини XX століть: автореф. дис. … канд. філос. наук: 09.00.05 / Р. Пятківський. – Львів, 2005. – 19 с.

185. *Ракитов А. И.* Историческое познание. – М.: Политиздат, 1982. – 304 с.

186. *Ренан Е.* Що таке нація? [1882] // Українські варіанти. – 1997. – № 1. – С. 6–12.

187. *Риккерт Г.* Философия истории [1905] / пер. с нем. С. И. Гессена // *Г. Риккерт.* Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – С. 130–204.

188. *Руденко С. В.* Філософія історії Віктора Петрова // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сер.: Філософія. Політологія. – К., 2003. – Вип. 57. – С. 63–68.

189. *[Рудко В.]* Донцов і Липинський [1943] // Сучасність. – 1992. – № 6. – С. 78–83.

190. *Русакова О. Ф.* Историософия: структура предмета и дискурса // Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 48–59.

191. *Русин М. Ю.* Історіософія Вячеслава Липинського // Історія філософії України. – К.: Либідь, 1994. – С. 337–353.

192. *Савельева И. М., Полетаев А. В.* Знание о прошлом: теория и история: в 2 т. – СПб.: Наука, 2003. – Т. 1. Конструирование прошлого. – 632 с.

193. *Савельева И. М., Полетаев А. В.* Знание о прошлом: теория и история: в 2 т. – СПб.: Наука, 2006. – Т. 2. Образы прошлого. – 751 с.

194. *Сосновський М.* Дмитро Донцов. Політичний портрет. – Нью-Йорк; Торонто [Б. в.], 1974. – 419 с.

195. *Стельмах С.* Богдан Кістяківський і історична наука // Київська старовина. – 1997. – № 1–2. – С. 28–39.

196. *Степаненко А.* Хвильовий без німби // Український засів. Часопис національної інтелігенції. – Харків, 1994. – № 4. – С. 69–85.

197. *Степанов Ю.* Константы: Словарь русской культуры. – изд. 3-е, испр. и доп. – М.: Академический Проект, 2004. – 992 с.

198. Суспільно-політичні погляди Івана Франка в світлі його творів та листування / за заг. ред. К. Осипа та А. Березинського. – Харків: Вид-во «Рух», 1932. – 200 с.

199. *Тельвак В.* Теоретико-методологічні підстави історичних поглядів Михайла Грушевського (кінець XIX – початок XX століття). – Нью-Йорк; Дрогобич [Б. в.], 2002. – С. 235 с.

200. *Ткачук М.Л.* Київська академічна філософія XIX – початку XX ст.: методологічні проблеми дослідження. – К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – 247 с.

201. *Товкачевський А.* Утопія і дійсність: До характеристики української інтелігенції. – К.: [Б. в.], 1911. – 119 с.

202. *Толочко О.* The Good, the Bad and the Ugly // Критика. – 1998. – № 7/8. – С. 24–31.

203. *Томашівський С.* Історія України. Старинні і середні віки. – Мюнхен: [Б. в.], 1948. – 134 с. [1919].

204. *Трельч Эрнст.* Историзм и его проблемы / пер. с нем. М.И. Левиной, С. Д. Сказкина. – М.: Юрист, 1994. – 719 с. [1922].

205. *Ферро Марк.* Как рассказывают историю детям в разных странах мира / пер. с фр. Е. И. Лебедевой. – М.: Высшая школа, 1992. – 351 с.

206. *Филатов В. П.* История, историософия и методология истории // Наука глазами гуманитария / Отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 483–500.

207. Философия истории / под ред. А.С. Панарина. – М.: Гардарики, 2001. – 432 с.

208. *Фізер І.* Український Фуко чи французький Петров? Разюча схожість двох історіософів // Наукові записки національного університету «Києво-Могилянська академія»: Філологія. – К., 1999. – Т. 17. – С. 42–44.

209. *Франко І.* Наука і її взаємини з працюючими класами [1878] // *І. Франко.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 24–40.
210. *Франко І.* Мислі о еволюції в історії людськості [1881 – 1882] // *І. Франко.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 76–139.
211. *Франко І.* Лист до М. П. Драгоманова (Львів, початок листопада 1881 р.) // *І. Франко.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 48. – С. 293–299.
212. *Франко І.* Кілька слів о тім, як упорядкувати і провадити наші людові видавництва [1882] // *І. Франко.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 187–203.
213. *Франко І.* Жіноча бібліотека, видає Наталія Кобринська [1894] // *І. Франко.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 29. – С. 202–204.
214. *Франко І.* Ukraina irredenta [1895] // *І. Франко.* Вибрані твори у трьох томах. – Дрогобич: Коло, 2004. – Т. 3. – С. 378–393.
215. *Франко І.* Найновіші напрямки в народознавстві [1895] // *І. Франко.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 254–267.
216. *Франко І.* Дещо про самого себе [1897] // *І. Франко.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 31. – С. 28 – 32.
217. *Франко І.* Соціалізм і соціал-демократизм [1897] // *І. Франко.* Вибрані твори у трьох томах. – Дрогобич: Коло, 2004. – Т. 3. – С. 478–504.
218. *Франко І.* Юрій Брандес [1899] // *І. Франко.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 31. – С. 378–384.
219. *Франко І.* Поза межами можливого [1900] // *І. Франко.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 276–285.

220. *Франко І.* На склоні віку [1900] // *І. Франко.* Зібрання творів у п’ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 286–299.
221. *Франко І.* Що таке поступ? [1903] // *І. Франко.* Зібрання творів у п’ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 300–348.
222. *Франко І.* Одвертий лист до галицької української молодежі [1905] // *І. Франко.* Зібрання творів у п’ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 401–409.
223. *Франко І.* «Ідеї» й «ідеали» галицької москвофільської молодежі [1905] // *І. Франко.* Зібрання творів у п’ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 410–422.
224. *Франко І.* Причинки до історії України-Русі. Часть перша [1907] // *І. Франко.* Зібрання творів у п’ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 47. – С. 417–548.
225. *Франко І.* Свобода і автономія [1907] // *І. Франко.* Зібрання творів у п’ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 439–447.
226. *Хайдеггер Мартин.* Бытие и время / пер с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с. [1927].
227. *Хайдеггер Мартин.* Введение в метафизику / пер. с нем. Н. О. Гучинской. – СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 302 с. [1935].
228. *Хвильовий М.* Камо грядеши? [1925] // *М. Хвильовий.* Твори: у 2 т. – К.: Вид-во худ. літ-тури «Дніпро», 1990. – Т. 2. – С. 390–443.
229. *Хвильовий М.* Листи до Миколи Зерова [1925] // *М. Хвильовий.* Твори: у 2 т. – К.: Вид-во худ. літ-тури «Дніпро», 1990. – Т. 2. – С. 840–881.
230. *Хвильовий М.* Україна чи Малоросія? [1926] // *М. Хвильовий.* Твори: у 2 т. – К.: Вид-во худ. літ-тури «Дніпро», 1990. – Т. 2. – С. 576–621.
231. *Хвильовий М.* Сентиментальна історія [1928] // *М. Хвильовий.* Твори: у 2 т. – К.: Вид-во худ. літ-тури «Дніпро», 1990. – Т. 1. – С. 487–536.
232. *Хюбнер Курт.* Нация: от забвения к возрождению

/ пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М.: Канон+, 2001. – 400 с. [1991].

233. *Цешковский Август.* Пролегомены к историософии [1838] / пер. с нем. И. С. Нарского // Антология мировой философии: в 4 т. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3. – С. 422–428.

234. *Чижевський Д.* Про філософію історії [1925] // *Д. Чижевський.* Філософські твори у чотирьох томах. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 7–13.

235. *Чижевський Дм.* Фільософія на Україні (Спроба історіографії). – Прага: Сіяч, 1926. – 200 с.

236. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні [1931] // *Д.Чижевський.* Філософські твори у чотирьох томах. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 1. – С. 1–162.

237. *Чижевський Д.* В'ячеслав Липинський як філософ історії [1932] // *Д. Чижевський.* Філософські твори у чотирьох томах. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 227–236.

238. *Чижевський Д.* Українська філософія [1940] // Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. – К.: Либідь, 1993. – С. 167 – 188.

239. *Чижевський Д.* Антична філософія в конспективному вигляді. – Кіровоград [Б. в.], 1994. – 72 с. [1946].

240. *Чижевський Д.* Культурно-історичні епохи [1948] // *Д. Чижевський.* Філософські твори у чотирьох томах. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 24–35.

241. *Чижевський Д.* Початки і кінці ідеологічних епох [1954] // *Д. Чижевський.* Філософські твори у чотирьох томах. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 14–23.

242. *Чижевський Д.* С.Л. Франк як історик філософії і літератури [1954] // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 11. – С. 36–49.

243. *Шамшурин В. И.* Человек и государство в русской философии естественного права // Вопросы философии. – 1990. – № 6. – С. 132–140.

244. *Шацкий Ежи.* Традиция. Обзор проблематики [1971] / пер с польск. М. И. Леньшиной // *Ежи Шацкий.* Утопия и традиция. – М.: Прогресс, 1990. – С. 205–435.

245. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах [1809] / пер. с нем. М. И. Левиной // *Ф.В.Й. Шеллинг*. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 86–158.
246. *Шерех Юрій.* Донцов ховає Донцова [1948] // *Юрій Шерех.* Пороги і запорожжя. Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. – Харків: Фоліо, 1998. – Т. 3. – С. 52–87.
247. *Шерех Юрій.* Прощання з учора («Коли ж прийде справжній день?»). – Мюнхен: Сучасна Україна, 1952. – 52 с.
248. *Шерех Юрій.* Літ Ікара (Памфлети Миколи Хвильового) [1983] // *Юрій Шерех.* Пороги і запоріжжя: Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. – Харків: Фоліо, 1998. – Т. 2. – С. 136–184.
249. *Шлейермахер Ф.* Монологи [1800] / пер. с нем. С. Л. Франка // *Ф. Шлейермахер.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. – М.; К.: REFL-book – ИСА, 1994. – С. 345–417.
250. *Шлемкевич М.* Сутність філософії. – Париж; Нью-Йорк; Мюнхен [Б. в.], 1981. – С. 87–255. [1934].
251. *Шлемкевич М.* Загублена українська людина. – К.: МП «Фенікс», 1992. – 168 с. [1954].

252. *Шопенгауер А.* Мир как воля и представление. – Т. 1 [1819] / пер с нем. М. И. Левиной // *А.Шопенгауер.* О четверояком корне… Мир как воля и представление. – Т. 1. Критика кантовской философии. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – С. 125–502.

253. *Шопенгауер А.* Мир как воля и представление. – Т. 2 [1844] / пер. с нем. М. И. Левиной // *А. Шопенгауер.* Мир как воля и представление. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 110–626.
254. *Шпенглер Освальд.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. К. А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. Гештальт и действительность. – 663 с. [1918].
255. *Шпенглер Освальд.* Пессимизм? [1921] / пер. с нем. Г. Генкеля // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. – М.: Наука, 1991. – С. 90–101.

256. *Шпенглер Освальд.* Пруссачество и социализм / пер. с нем А. А. Франковского, Е. С. Берловича. – Пб.: Academia, 1922. – 71 с.
257. *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию [1927] // *Г. Г. Шпет.* Сочинения. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – С. 475–574.
258. *Штейнталь Х., Лацарус М.* Мысли о народной психологии [1859] / пер. с нем. П. Гильтебрандта // Филологические записки. – Воронеж, 1864. – Вып. I, II. – С. 86–102; Вып. V. – С. 253–270.
259. *Штогрин Д.* Концепція національної еліти в історіософії Дмитра Донцова // Людина і політика. – 2002. – № 3. – С. 47–52.
260. *Эксле О. Г.* Культурная память под воздействием историзма. История как историческая культурология / пер. с нем. М. А. Бойцова // Одиссей: Человек в истории / РАН. Ин-т всеобщ. истории. – М.: Наука, 2001. – С. 176–198.
261. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость / пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. – СПб.: Алетейя, 1998. – 250 с. [1949].
262. *Яворський М.* Провідні думки в розвиткові історичної науки // Прапор марксизма. – 1929. – № 1. – С. 89–116.
263. *Яковенко Н.* Людина як діяч історичного процесу в історіографії Михайла Грушевського // Михайло Грушевський і українська історична наука: матеріали конференцій. – Львів, 1999. – С. 86–97.
264. *Яковенко Н.* Україна між Сходом і Заходом: проекція однієї ідеї // *Н. Яковенко.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII столітті. – К.: Критика, 2002. – С. 333–365.
265. *Янів В.* Протистояння Сходу й Заходу з психологічного погляду [1952] // *В. Янів.* Нариси до історії української етнопсихології. – К.: Знання, 2006. – С. 142–182.

266. *Янів В.* До систематизації поглядів Івана Мірчука на українську людину // Збірник на пошану Івана Мірчука. – Мюнхен, 1974. – С. 149–194.
267. *Ярошовець В., Бичко І.* Історія, філософія, історія філософії // Філософська думка. – 2003. – № 2. – С. 14–35.
268. *Ясперс К.* Про сенс історії [1948] / пер. з нім.
А. Гордієнка // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки: Хрестоматія. – К.: Ваклер, 1996. – С. 183–210.
269. *Ящук Т. І.* Філософія історії: курс лекцій. – К.: Либідь, 2004. – 536 с.

270. *Stryjek T.* Ukrainska idea narodowa okresu miedzywojennego. Analiza wybranych koncepcji // Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej. – Wroclaw, 2000. – S. 159–176.

ПОКАЖЧИК ІМЕН

ABSTRACT

The main goal of this research is the historical reconstruction of philosophical and historical ideas of Ukrainian intellectuals of the first half of the 20^{th} century, which is conducted in a wide historical context of this epoch. The sources for such reconstruction are philosophical works by M. Hrushevskyi, I. Franko, B. Kistyakivskyi, V. Lipinskyi, D. Dontsov, Y. Lipi, Y. Vassiyan, D. Chizevskyi, V. Petrov, M. Hvilyovyi, M. Shlemkevich.

As a result of his research, the author comes to the conclusion that all philosophical and historical ideas in Ukrainian philosophy have two components: the philosophy of history and epistemology of history. Historical and philosophical ideas of Ukrainian thinkers of the first half of the 20^{th} century also combine two paradigms: sociological or positivistic and existential or voluntarism. Philosophy of history as a type of substantial philosophy is a dominant type of knowledge for the majority of Ukrainian intellectuals, whose approaches are the object of analyses in this work. It is typical for philosophy of history that understanding of historical process possesses essential characteristics. Essentialism usually has the constant set of substantial features, which don't depend on the flowing of time. Philosophy of history use great "out of history" spatial and temporal forms: Ukraine, the people, nation, "main stratum", East, West, epoch, History. Anthropomorphous, organic and biological metaphors are used for proving of the idea of reality of the certain concept.

Since there is an idea about unity of historical process, we could apply the notion of law to it. The majority of Ukrainian philosophers of history are sure that there are certain laws of development of history. And only as an exception it is possible to apply to history the idea of destiny instead of the idea of law (D. Chizevskyi). The destiny in this case is a kind of irrational substitute of rational law. The strict determination of events, which is essential for law is typical for representatives of both positivistic paradigm (I. Franko, V. Petrov) and paradigm of voluntarism. In the last case the law is connected with the idea of will (Y. Vassiyan, V. Lipinskyi).

The problem of the bearer of historical, which is reflected in the category "subject of historical process" has the duplicated solution for

Ukrainian thinkers. For the representatives of "narodnik" style of thinking such subject is "people" as something "ordinary", "authentic" and as a bearer of the intrinsic truth of historical process. For the representatives of elite theory such subject is "nation". Nation here is hierarchical social structure, which moves through history thanks to creative impulse of it's "best" representatives – elite (V. Lipinskyi, D. Dontsov). In any case, Ukrainian thinkers always understand the subject of historical process as a collective entity and never – as an individual one.

Tradition as the mechanism of transmission of historical heritage and a certain link between the modus of the past and the present in majority of cases are understood as a "working material" for historical creativity. It is not something stiff, which serves only as an object of worship in present times (V. Lipinskyi, D. Chizevskyi, Y. Vassiyan). According to these authors the construction of the tradition in present times is a situation of "returning to the past" or moving to the future with the help of past.

The idea of historical creativity, which is connected with the problem of the inner changing of tradition, has also an independent meaning. In this case history manifests itself as a result of creative acts of elite (Y. Vassiyan). But the action of creative will "from itself" is possible only through overcoming of previous history and includes not only inheriting, but also breaking with the previous traditions.

In cases when there is an attempt to transform the great history of the origin of Ukraine into the history of its future (D. Dontsov) or to see in the future something better than we actually have – we could indicate the utopian features.

As to the understanding of the peculiarities of the process of historical development we could find the following constructions among Ukrainian thinkers:

1. When we have the problem of direction and temporal "figures" of history, this problem is solved in the context of linear model (Y. Vassiyan, D. Chizevskyi, V. Petrov). But in case of D. Dontsov we could reconstruct the cyclical model of Ukrainian history with the moment of returning history ("returning to the same"). But

the cyclical models don't play important role for understanding of historical process in Ukrainian history of philosophy.

2. The idea of progress is very influential among Ukrainian thinkers of both paradigms of the first half of 20th century. For positivist I. Franko progress is the main law of development of human society in time, which could never be finished. For representative of voluntarism V. Lipinskyi it is one moment of historical process, which could exist only together with the moment of conservative resistance. In any case it is impossible to understand history without this concept. Although for the representatives of irrational tendency in philosophy it is typical the struggle with rational and teleological idea of progress, Ukrainian representatives of voluntarism (D. Dontsov) do not neglect the idea of progress. But, together with vision of the progress as an objective characteristic of historical process, some thinkers (A. Tovkachevskyi, V. Petrov) understand progress as a historical idea, which serves the function of interpretation toward historical process.

When we speak about the sense of history in case of A. Tovkachevskyi this sense coincides with the problem of the goal of history. The direction of history in a certain dimension toward certain condition is the sense of history.

The problem of motive forces of history is also solved by Ukrainian thinkers according to their historic-philosophical paradigms. In general, motive forces are understood as a situation of conflict in which the winning side moves the history in time. According to D. Dontsov "the motive force of history" is human action, the action of will of elite, which shapes nation in temporal dimension. For national-communist M. Hvilyovyi the motive forces are typical for the follower of historical materialism – these are class struggle and working class as a winner in this struggle on the stage of going toward the communism.

Great historical persons accumulate and shape general national will for life (Y. Vassiyan) or serve symbolic heads of organic national hierarchy (V. Lipinskyi).

An attempt to observe history neither as a field of action of objective laws, nor as already completed reality, but as a result of analyses of human conscience (Y. Vassiyan, M. Shlemkevich) shows

the unity of such approaches with phenomenology and existentialism and open new – anthropological – dimension of perception of historical process. The existence of history in this case depends on creative action of person, who realises his own vital interests this way.

In context of Ukrainian philosophy of history during this period the problem “East-West” was raised and we have clarification of its importance for understanding of factor of civilization’s belonging of Ukraine (M. Hrushevskyi, D. Dontsov, V. Lipinskyi, M. Hvilyovyi, B. Krupnitskyi). The authors make conclusions about border character of Ukrainian history (“between East and West”) or about its belonging to Western civilization.

The level of epistemology of history in historical reflections of Ukrainian intellectuals is less than the level of the philosophy of history. We have such situation because philosophy of history often becomes straight continuation of certain collective ideologies. But the epistemology of history is possible in context of specialized approaches to past as a result of developed professional forms of historical knowledge. It is obvious that in context of low level of development of Ukrainian “high” culture of the first half of 20th century, which needs specialization and professionalization, it was much more difficult to develop the level of epistemology than the level of philosophy of history, which directly relates to the certain political ideologies. That is why neo-kantianist version of the theory of historical knowledge by B. Kistyakivskyi is the unique case of epistemology of history in historic-philosophical discourse of the first half of 20th century.

CONTENT

Наукове видання

Артюх В'ячеслав Олексійович

ТЯГЛІСТЬ ІСТОРІЇ Й ІСТОРІЯ ТЯГЛОСТІ: УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНА ДУМКА ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX СТОЛІТТЯ

Монографія

Відповідальний за випуск В. М. Вандишев
Редактор Н. А. Гавриленко
Художнє оформлення обкладинки В. О. Садівничого
Комп'ютерне верстання В. О. Артюха

Формат 60х84/16. Ум. друк. арк. 15,58. Обл.-вид. арк. 14,98. Наклад 350 пр. Зам. № 942

Видавець і виготовлювач
Сумський державний університет,
вул. Римського-Корсакова, 2, м. Суми, 40007
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3062 від 17. 12. 2007.